Antonio Piñero (ed.)

Con la colaboración de:
Jesús Luis Cunchillos • Robert North • Luis Gil •
Carmen Padilla • Jesús Peláez • Howard Clark Kee •
María Angeles Navarro • François Bovon • Gustavo Bueno

EN LA FRONTERA DE LO IMPOSIBLE

Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento

EDICIONES EL ALMENDRO
CÓRDOBA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

EN LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

*

EN LA FRONTERA DE LO IMPOSIBLE

Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento

Serie
EN LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

Volúmenes publicados:

1. J. RIUS-CAMPS: *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12.*
2. A. PIÑERO (ed.): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos.*
3. A. PIÑERO (ed.): *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús.*
4. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El evangelio de Marcos I. Análisis lingüístico y comentario exegético.*
5. J. MATEOS-F. CAMACHO: *Marcos. Texto y comentario.*
6. B. HOLMBERG: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento.*
7. J. O'CALLAGHAN: *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología Neotestamentaria.*
8. A. PIÑERO-J. PELÁEZ: *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos.*
9. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana.*
10. KAREN JO TORJESEN: *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo.*
11. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El evangelio de Marcos II. Análisis lingüístico y comentario exegético.*
12. MARK COLERIDGE: *Nueva Lectura de la Infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2.*
13. A. PIÑERO (ed.): *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento.*

ANTONIO PIÑERO (ed.)

Con la colaboración de:
JESÚS LUIS CUNCHILLOS • ROBERT NORTH • LUIS GIL • CARMEN PADILLA •
JESÚS PELÁEZ • HOWARD CLARK KEE • MARÍA ANGELES NAVARRO •
FRANÇOIS BOVON • GUSTAVO BUENO

EN LA FRONTERA DE LO IMPOSIBLE

Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento

EDICIONES EL ALMENDRO
CORDOBA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

La edición de esta obra ha sido posible con la colaboración de la Consejería de Cultura y Fomento de la Junta de Andalucía

Editor: JESÚS PELÁEZ
Impresor: JUAN BENZAL

© EDICIONES EL ALMENDRO DE CORDOBA, S. L.

El Almendro, 6
Apartado 5.066
Teléfono y Fax 957 27 46 92
14006 CÓRDOBA

Castaño, 11. Políg. Ind. «El Guijar»
Teléfono 91 870 17 97
Fax 91 870 24 00
28500 ARGANDA DEL REY (MADRID)

E-mail: ediciones@elalmendro.com
Internet: http://www.elalmendro.com

ISBN: 84-8005-029-2
Depósito legal: M. 6.088.—2001

Printed in Spain. Impreso en España
LAXES, S. L. Ediciones. Castaño, 11. 28500 Arganda del Rey (MADRID)

CONTENIDO

PRÓLOGO 13

1. *MEDICINA, MILAGRO Y PRÁCTICAS MÁGICAS EN EL MUNDO CANANEO* 19
(Jesús-Luis Cunchillos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid)

I. ¿QUÉ ES Y QUÉ REPRESENTA EL MUNDO CANANEO O SEMÍTICO NOROCCIDENTAL 19
II. MEDICINA, MILAGRO Y MAGIA EN EL MUNDO CANANEO 25
1. *En Canaán se ejerce la medicina tanto humana como animal (veterinaria)* 25
A) *Medicina humana* 25
B) *Medicina animal* 28
2. *En la cultura cananea no se conoce, que sepamos, el «milagro»* 29
3. *Las prácticas mágicas* 30
1) *Exorcismos, conjuros* 31
2) *Encantamientos y hechizos* 32
3) *Omina. Presagios* 34
4) *Necromancia* 35
CONCLUSIÓN 36

2. *LA MAGIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO* 41
(Antonio Piñero. Universidad Complutense, Madrid)

I. LA CONDENA DE LA MAGIA 41
II. RESTOS DE MAGIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO 44
A) *La oración* 44
B) *Los lugares sagrados* 45
C) *El ritual de los sacrificios* 47
Sacrificios humanos 52

D) *Ritos apotropaicos* 55
E) *Los amuletos* 58
F) *La invocación a los muertos* 59
G) *Cabellos y vestidos* 60
H) *El aceite* 63
I) *La palabra y el nombre divino* 64
J) *Lo puro y lo impuro* 67
K) *La contramagia divina* 68
L) *Los milagros* 71
III. Conclusión 74

3. *MEDICINA Y TERAPIAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO* 77
(Robert North. Pontificio Instituto Bíblico. Roma)

I. Algunos trabajos recientes 77
II. La experiencia bíblica del dolor y de las disfunciones corporales 81
1. *La cabeza y sus dependencias* 85
Ojos 88
Oídos 89
Nariz 89
Dientes 90
2. *«Corazón» como nombre de todos los órganos internos* 91
3. *Piel y huesos* 93
4. *Organos sexuales y parto* 99
III. Los remedios en el ámbito bíblico 101
1. *Ungüentos y vendas* 101
2. *Instrumentos quirúrgicos* 104
IV. El médico 106
1. *El retrato del médico en el* Sirácida 107
2. *El estado social y la formación del médico* 108
3. *Castigos por presuntos errores* 110
4. *Imhotep e Hipócrates como imágenes ideales del médico* 110
5. *Hospitales, medicina pública y preventiva* 112
6. *Dios, tu sanador* (Ex 15,26) 113

4. *MEDICINA, RELIGIÓN Y MAGIA EN EL MUNDO GRIEGO* 117
(Luis Gil. Universidad Complutense. Madrid)

I. Delimitación del campo 117
II. Magia y religión 120
III. Medicina y religión 121
IV. Medicina y magia 122
V. Medicina mágica, religiosa y técnica: implicaciones 124

VI. La dinamicidad cósmica 125
VII. La medicina religiosa 126
VIII. La curaciones milagrosas (*thaúmata*) 129
IX. Salud, enfermedad, curador 131
X. La medicina popular: causas de la enfermedad 133
XI. Los métodos terapéuticos 135
XII. La profilaxis mágica 138

5. *HOMBRES DIVINOS Y TAUMATURGOS EN LA ANTIGÜEDAD. APOLONIO DE TIANA* 141
(Carmen Padilla. Universidad de Córdoba).

I. Concepto de «hombre divino» en la antigüedad clásica y helenística: estado de la cuestión 141
II. Apolonio de Tiana 149
1. *Apolonio como figura histórica* 149
2. *Apolonio según Filóstrato* 152
3. *Apolonio, taumaturgo* 156
a) *Relatos de milagro* 156
b) *Relatos de predicción* 158
c) *Relatos de visión a distancia* 159
d) *Relatos en los que Apolonio es el beneficiario de su propia taumaturgia* 159
4. *Apolonio como* theios aner 160

6. *LOS MILAGROS DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS. POSIBILIDAD E HISTORICIDAD* 165
(J. Peláez. Universidad de Córdoba).

A) Posibilidad del milagro 166
San Agustín 167
Santo Tomás de Aquino 168
Benedicto XIV 171
R. Bultmann 172
Algunas reflexiones 175

B) Historicidad del milagro 178
1. Precisiones en torno al *corpus* de relatos de milagro de los evangelios 178
a) El vocabulario del milagro 178
b) No es oro todo lo que reluce 180
c) «Menos beneficiarios» de lo que parece 182

d) Una oferta diversificada 182
e) Las dificultades aumentan 183
2. Los milagros de Jesús y la historia 185
a) La historicidad global de la actividad taumatúrgica de Jesús 186
— Los milagros de Jesús según Jesús 186
— La imagen del mesías esperado 189
— Testimonios exteriores 191
b) Historicidad de cada relato de milagro en particular... 192

7. *LAS CURACIONES MILAGROSAS DEL NUEVO TESTAMENTO A LA LUZ DE LA MEDICINA POPULAR* 197
(Luis Gil. Universidad Complutense de Madrid)

I. DIVERSOS PLANOS EN LA CONSIDERACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO 197
II. LAS CURACIONES MILAGROSAS EN EL NUEVO TESTAMENTO, ESPECIALMENTE EN LOS EVANGELIOS 198
1. Designaciones de la enfermedad 200
2. Tres dolencias particulares: hidropesía, lepra, ceguera ... 204
3. Los endemoniados 208
4. Otras curaciones 212
CONCLUSIÓN 215

8. *¿HAY MAGIA EN EL NUEVO TESTAMENTO?* 217
(H. C. Kee. Universidad de Filadelfia)

I. LOS FACTORES «MAGIA, MILAGRO Y MEDICINA» EN LOS TEXTOS GRECORROMANOS 218
II. LOS PAPIROS MÁGICOS 223
III. ¿MAGIA EN EL NUEVO TESTAMENTO? 225
1. ¿Magia en los *Evangelios?* 225
2. ¿Magia en los *Hechos de los Apóstoles?* 230
IV. LOS CONTRASTES ENTRE EL NUEVO TESTAMENTO Y LOS TEXTOS MÁGICOS 234
CONCLUSIÓN 235

9. *MAGIA, MEDICINA Y MILAGRO EN EL JUDAÍSMO POSTBÍBLICO* 237
(M. Angeles Navarro. Universidad Complutense de Madrid)

INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTOS GENERALES 237
I. MEDICINA 239
1. *Situación del médico* 242

2. *Fuentes del conocimiento médico* 245
3. *La cirugía* 247
II. MAGIA 249
III. LOS MILAGROS 252

10. *MILAGRO, MAGIA Y CURACIÓN EN LOS HECHOS APÓCRIFOS DE LOS APÓSTOLES* 263
(François Bovon. Universidad de Harvard).

INTRODUCCIÓN 263
A) *Los milagros y los relatos de milagros* 263
B) *La literatura apócrifa cristiana* 265
C) *La tesis propuesta* 267
I. LOS MILAGROS DE LOS APÓSTOLES 268
A) *La victoria sobre el mal* 268
B) *La variedad de milagros* 269
C) *El variado alcance de los relatos* 271
D) *Las diversas imágenes de los apóstoles* 273
II. LA PALABRA, LOS SACRAMENTOS, EL MARTIRIO 277
A) *La palabra* 277
B) *Los sacramentos* 278
C) *El martirio* 280
CONCLUSIÓN 283
A) *Síntesis* 283
B) *Posdata* 283

APÉNDICE: *MEDICINA, MAGIA, MILAGRO (CONCEPTOS Y ESTRUCTURAS MENTALES). PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO* 289
(Gustavo Bueno. Universidad de Oviedo)

Introducción: precisiones al subtítulo 289
Siete presupuestos para el planteamiento del problema 289
Planteamiento del problema 291
I. La «inserción longitudinal» de la Magia, la Medicina y el Milagro en la cultura (el «todo complejo») 292
La independencia «estructural» de las tres instituciones 292
Anomalías 292
La «inserción longitudinal» de la Magia 295
La «inserción longitudinal» de la Medicina 298
La «inserción longitudinal» del Milagro 302
II. La «inserción transversal» de la Medicina, la Magia y el Milagro en la cultura (el «todo complejo») 308
Tabla de alternativas sintácticas 308

Posibilidad de interpretaciones semánticas 309
Presupuestos para la interpretación 310
La primera alternativa (Me,Mi,Ma) y el «realismo institucional» 310
La segunda alternativa (Me,Mi)/Ma y el «hierologismo» 312
La tercera alternativa (Me,Ma)/Mi y el «naturalismo mágico» 315
La cuarta alternativa (Mi,Ma)/Me y el «naturalismo racionalista» 318
La quinta alternativa (Me/Mi/Ma) y el «nominalismo institucional» 319

EPÍLOGO. *REFLEXIONES FINALES SOBRE DOS TEMAS CRUCIALES PRESENTADOS EN ESTE LIBRO: MAGIA Y MILAGRO* 323
(Antonio Piñero. Universidad Complutense de Madrid)

ÍNDICE DE AUTORES 329
ÍNDICE BÍBLICO 339

PRÓLOGO

Desde tiempo inmemorial, con el surgimiento de la religión entre los humanos, el milagro, las curaciones y la magia han ido unidos como medios complementarios de abordar los problemas del dolor y la enfermedad. No es fácil, pues, trazar, y menos en el mundo antiguo, una frontera nítida entre estos tres conceptos, ya que en la mente popular podían muchas veces intercambiarse.

Para el lector moderno, sin embargo, estas nociones sí aparecen por lo general bien definidas. La medicina es una ciencia fundamentalmente empírica, un saber técnico que diagnostica las enfermedades humanas y busca los medios naturales para ponerles remedio. El milagro, si va unido a un proceso de sanación, consiste en la intervención, provocada o no por los hombres, de medios sobrenaturales para causar ese proceso de vuelta a la normalidad corpórea. Si se considera fuera del ámbito de la medicina, el milagro es una aparente violación de las leyes normales de la naturaleza, atribuida a la divinidad o a sus delegados con diversos fines. La magia, por su parte, es el intento del ser humano por controlar o manipular en su beneficio las fuerzas sobrenaturales. En el ámbito de las enfermedades y sus remedios, la magia es una técnica que pone al servicio de la sanación poderes que superan los medios humanos.

El Antiguo Testamento, aunque condena explícita y reiteradamente la magia, alberga en sus creencias, ritos y religiosidad abundantes restos de elementos mágicos primitivos. El cristianismo, religión relativamente reciente y evolucionada, contiene también algunos elementos mágicos o participa de algún modo de una mentalidad mágica. El milagro en el Nuevo Testamento, sobre todo en la

figura de Jesús, se halla intensamente implicado en procesos de sanación. Su función principal, sin embargo, es la de legitimar con el sello de lo suprahumano, de lo divino, la figura y misión de Jesús. Es como el signo de la presencia divina entre los hombres.

Esta imbricación de medicina/sanación y milagro en el Nuevo Testamento, así como en su trasfondo —el Antiguo Testamento—, junto con la discusión de los posibles elementos mágicos que algunos investigadores han creído percibir en ciertos relatos neotestamentarios, especialmente en los evangelios y en los Hechos de los Apóstoles, justifica el tratamiento de conjunto de los tres temas en este libro.

Fruto de un curso de verano de la Universidad Complutense en Almería, la obra que el lector tiene entre sus manos tiene como centro de interés mostrar directa o indirectamente la relación indisoluble a la que hemos aludido. En el centro de la atención está presente, de un modo u otro, la figura del primer impulsor del cristianismo, el taumaturgo Jesús de Nazaret.

Los entornos geográficos y las religiones antiguas que pudieron afectar de algún modo a la génesis y evolución del cristianismo tienen cabida también en este libro. De ahí los capítulos con los que comienza el libro. El primero sobre «Medicina, milagro y prácticas mágicas en el mundo cananeo» (Jesús Luis Cunchillos, especialista en lengua y literatura cananeas), antes de entrar en materia, explica clara y sintéticamente qué es y qué puede representar el mundo cananeo o «semítico noroccidental» para un lector interesado sobre todo en el ámbito mediterráneo en el que nace el cristianismo. A continuación describe cómo en Canaán se ejerce la medicina humana y animal, cómo no se conoce el «milagro», para terminar presentando las diversas prácticas mágicas al uso en Canaán. Los dos capítulos siguientes tratan del Antiguo Testamento. Antonio Piñero estudia los restos de magia que aparecen en la Biblia hebrea —en la oración, en los ritos y sacrificios, en los vestidos y milagros, etc.— a pesar de la condena explícita y repetida de los legisladores y profetas en contra de las prácticas de magia (cap. 2.º). Un destacado especialista del Antiguo Testamento, Robert North, aborda el tema «Medicinas y terapias en el AT» (cap. 3.º). Tras un repaso de las más recientes contribuciones sobre el tema, trata la

experiencia bíblica del dolor y de las disfunciones corporales de la más diversa índole, para considerar luego los remedios a las enfermedades corporales según los autores de la Biblia hebrea. Por último, la figura del médico recibe una atención especial, y en concreto, el deseo de Yahvé de considerarse el médico de Israel.

Luis Gil, muy conocido por sus estudios de medicina popular griega antigua, sintetiza los conocimientos adquiridos durante muchos años (cap. 4.º), relacionando la medicina con los ritos mágicos y los milagros de las divinidades sanadoras. El ámbito helénico tendrá una importancia enorme en la configuración del cristianismo primitivo, por lo que la comparación entre los dos espacios es sumamente interesante. La figura de Jesús como hacedor de milagros ha sido comparada muchas veces con la de su casi coetáneo el taumaturgo Apolonio de Tiana. Carmen Padilla, estudiosa de la figura de Apolonio y sus milagros, investiga si es o no pertinente la comparación (cap. 5.º). El resultado es interesante para pronunciarse sobre la debatida cuestión de si la teología del «hombre divino» de la época fue o no aplicada a Jesús, tiñendo con sus rasgos la cristología que se iba formando en torno a lo que significaba la figura del Nazareno.

El siguiente capítulo es crucial en este libro, pues estudia los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos, Lucas). Es básico cuestionarse cómo deben entenderse los prodigios de Jesús narrados en los evangelios, cómo los comprendió él mismo y si hoy podemos prestar crédito a semejantes historias. Jesús Peláez previene contra respuestas tajantes, pero él, a su vez, intenta presentar en síntesis una opinión autorizada (cap. 6.º). Como complemento necesario, Luis Gil enfoca el tema de las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular de la época (cap. 7.º). El autor se mueve expresamente en el plano histórico-cultural considerando al Nuevo Testamento «como documento de un momento en el que confluyen las tradiciones del mundo hebreo y las del mundo helenístico». Análogamente, Howard Clark Kee, muy conocido ya por haber tratado en otro libro un tema semejante al nuestro, se encarga de plantearse la espinosa cuestión de «si hay, o no, magia en el Nuevo Testamento» (cap. 8.º). Para responder, el autor de este capítulo vuelve a reconsiderar los textos y opiniones antiguas del mundo

grecorromano y las colecciones de papiros mágicos para luego hacer una comparación entre estos textos y los del Nuevo Testamento, señalando las diferencias entre ambos.

El mundo judío que rodea la cristalización del movimiento cristiano es muy importante. Se ha dicho que en esos momentos los judíos eran el pueblo de la tierra más aficionado a la magia. Angeles Navarro, muy conocida por sus publicaciones sobre judaísmo tardío, aporta un considerable número de textos del judaísmo normativo (de los siglos I al V de nuestra era) que justifican en especial la amplia difusión de la magia, sobre todo entre los judíos de Babilonia (cap. 9.º). A continuación, François Bovon, fundador de la serie dedicada a apócrifos neotestamentarios del Corpus Christianorum *y profesor de la Universidad de Harvard, aporta un detallado estudio del tema general en unos documentos importantísimos para la comprensión del cristianismo popular de los siglos II y III: los Hechos apócrifos de los Apóstoles (cap. 10). En estos textos, las narraciones de milagros, la defensa de los apóstoles contra las acusaciones de magia, el servicio a la predicación del evangelio y el martirio sirven de consuno a una misma finalidad: resaltar la potencia de la divinidad sobre los hombres. En estos textos apócrifos comienza a percibirse un modo de interpretación de los temas abordados en este libro, que dura hasta hoy día. Por ello es tan interesante conocer sus orígenes.*

Para terminar (Apéndice, «Medicina, magia y milagro. Conceptos y estructuras mentales»), un filósofo de reconocido prestigio, Gustavo Bueno, se plantea cómo ha de entenderse la relación entre magia, medicina y milagro, cómo pueden valorarse y cómo se insertan las instituciones que estos vocablos representan en el todo complejo que es la cultura humana. Este apéndice intenta mostrar, presentando diversas posiblidades, cómo es posible adscribir la medicina al ámbito de la «ciencia», relegando el milagro y la magia al terreno de la superstición.

El libro que presentamos al lector forma la tercera entrega de una serie de estudios en colaboración entre varios autores y que tienen su origen en cursos de la Universidad Complutense. Los dos anteriores fueron: Orígenes del cristianismo *y* Fuentes del cristianismo *(Cór-*

doba, El Almendro, 1991 y 1993, respectivamente). Sobre cualquier otra virtualidad, prima en este trabajo, ciertamente, la libertad y el enriquecimiento de los diversos puntos de vista, científicamente defendidos, pero —ante todo— la complementación entre unos y otros. Gracias a esta especialización por parcelas, el lector encuentra reunido en un solo volumen un tratamiento ejemplar de cada tema de la mano de reconocidos especialistas. Difícilmente un investigador solo puede abarcar temas tan complejos y distantes en tiempo y cultura.

ANTONIO PIÑERO
Universidad Complutense de Madrid

El primer capítulo estudia los precedentes semíticos cananeos en los que se asienta la cultura hebrea. Este mundo es bastante desconocido para el lector medio occidental, quien quizá pueda no llegar a comprender del todo por qué se le trae a colación en un estudio como éste.

Por este motivo, el autor antepone una brevísima introducción al tratamiento específico del tema, en la que ofrece una visión personal y breve de este trasfondo del pensamiento bíblico hebreo en el campo de la medicina y la magia. Quizá lo más sorprendente sea constatar el espacio mínimo, breve y ligero, que ocupa el milagro en la religión de esta cultura cananea, en cuyo amplio seno («semítico noroccidental») quedan hermanados los fenicios y los hebreos.

1

EL MUNDO CANANEO. MEDICINA, MILAGRO Y PRÁCTICAS MÁGICAS

JESÚS-LUIS CUNCHILLOS
Profesor Investigador (CSIC)

I

¿QUÉ ES Y QUÉ REPRESENTA EL MUNDO CANANEO O SEMÍTICO NOROCCIDENTAL?

El mundo semítico noroccidental es bien conocido por los especialistas, una pequeñísima minoría, pero un gran desconocido del universitario español, más concienciado, por su formación, con el mundo grecolatino. La falta de tradición orientalista en España hace que se ignoren grandes realidades históricas sin las que no podemos explicarnos adecuadamente fenómenos que se producen más tarde en la Península con la llegada de los fenicios. El fenómeno hebreo, que forma parte del mismo mundo cultural, ha sido considerado más bajo su vertiente religiosa que bajo la vertiente cultural e histórica.

El mundo cananeo es el ámbito cultural semítico noroccidental de la costa siro-palestinense en el segundo milenio antes de Cristo. De él forman parte, entre los más conocidos, los pueblos hebreo y fenicio, pero también eblaítas, amorreos, ugaritas, etc.

Utilizamos la denominación de «cananeo» [1] como equivalente de «semítico noroccidental». Los filólogos prefieren «semítico nor-

[1] La etimología y, por consiguiente, la semántica de «Canaán» y sus derivados no ha sido aún establecida con seguridad. Véase, por ejemplo, M. Weippert, «Kanaan», en *Reallexikon der Assyriologie,* V, Berlín 1980, pág. 352. Es tentador seguir a E. A. Speiser (en «The Name Phoinikes», *Language* 12 [1936], págs. 121-126; véase también J. Lewy, «Influences hurrites sur Israel», *RES* [1938], págs. 49ss) e interpretar *kinaḫḫu* como una palabra hurrita que signifique «tinte rojo púrpura» o incluso seguir a M. Astour (en «The Origin of the Terms "Canaan", "Phoenician" and "Purple"»,

occidental u occidental» por considerarlo más exacto. Esa denominación hace alusión directa a la clasificación de las lenguas semíticas en semítico oriental, semítico noroccidental y semítico meridional. «Cananeo» es un término más antiguo, histórico, pero impreciso.

En el segundo milenio, y tal vez ya en el tercero [2], existió una realidad política, social y económica de pequeños Estados cuyo territorio no excedía al de una provincia española actual, con estructuras sociales y políticas similares si no idénticas. Las ciudades-Estado estaban sometidas a dos zonas de influencia, la egipcia y la hitita, las grandes potencias de la época. Las fronteras de los Estados evolucionaban en función de la supremacía momentánea de una u otra potencia y en función de los conflictos e intereses particulares de cada Estado en relación con sus vecinos más inmediatos. La región semítica noroccidental, o cananea en el sentido que le hemos dado, se extiende desde el desierto del Sinaí, por el sur, hasta una línea imaginaria que prolongaría la costa meridional de Anatolia alcanzando el curso superior del Eufrates, por el norte; el Mediterráneo al oeste y el desierto siro-arábigo como límite oriental [3]. Existió un Canaán cultural [4] como lo atestigua la homogeneidad de los restos ar-

JNES 24 [1965], págs. 346-350), que evita las dificultades de conexión etimológica de «Canaán» con el «murex» refiriéndose a la planta «rubia tinctorum» en hebreo *puwwa*, relacionándolo con un clan de Galilea del mismo nombre y del que derivarían *phoinix* griego y el latino *poenus*. Véase Astour, *art. cit.*, págs. 348-349. Sería dar razón a los griegos cuando transcribían *phoinikes* y sería reconocer que «fenicio» era lo mismo que «cananeo». La bibliografía correspondiente a las distintas soluciones que se han propuesto sobre la etimología de «Canaán» se encuentra en los artículos reseñados.

[2] «Cananeo» es un término histórico, pero todavía impreciso. Se ha especulado sobre la existencia de «Canaán» como realidad política en el tercer milenio. Pero no se ha probado. Se ha especulado sobre el «Imperio (cananeo) de Ebla» y la posible advocación del dios Dagán como «Señor de Canaán» (véase G. Pettinato, *Ebla. Un impero inciso nell'argilla*, Milán 1979, págs. 267, 281-282; íd., «Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla», *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1983, págs. 106-118. En contra, A. Archi, «Les dieux d'Ébla au III millénaire a.C. et les dieux d'Ugarit», *AAAS [Annales Archéologiques Arabes Syriens]*, 29-30 [1979-1980], pág. 170).

[3] Véase G. del Olmo Lete, «Fenicio y ugarítico: correlación lingüística», *Aula Orientalis* 4 (1986), pág. 32, con bibliografía indispensable.

[4] Véase G. del Olmo Lete, *art. cit.*, págs. 31-32.

queológicos de la zona [5]. Ese Canaán cultural conocía la unidad lingüística, artística, religiosa y, creo que se podría sugerir, la unidad antropológica.

Son varias las lenguas y culturas que componen el mundo semítico noroccidental. En lo lingüístico, son varias lenguas (eblaíta, amorrea, ugarítica, hebrea, aramea, fenicia, moabita, amonita) con múltiples dialectos locales no siempre diferenciables de la lengua madre. En la cronología histórica, el mundo semítico noroccidental se extiende desde el tercer milenio (con Ebla) hasta nuestros días (con el judaísmo), y si nos limitamos a la antigüedad, hasta el siglo VI d. C., final de la Edad Antigua. Desde el punto de vista geográfico, arranca en el Eufrates, con los amorreos, y termina en la costa marroquí, con Mogador, una de las colonias fenicias más occidentales. Pero de ese mundo ignorábamos casi todo a finales del siglo XIX d. C. Nuestro bagaje cultural se construye día a día en lo que concierne a los semitas occidentales. No desarrollaré aquí lo referente a El-Amarna ni a los amorreos, de los que hablé el año pasado en esta misma universidad.

Permítaseme subir a la colina del hinojo, Ugarit, en la segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo [6].

Ugarit aporta al panorama semítico occidental lo siguiente: una nueva escritura. La escritura es cuneiforme alfabética. La cultura cuneiforme ha producido, pues, un alfabeto atestiguado por las tablillas desde el siglo XIV a. C., pero lógicamente anterior. El alfabeto connota 30 fonemas y asistimos en Ugarit al paso de un alfabeto de 30 signos a otro de sólo 22 fonemas connotados, como el fenicio y el hebreo. Conocemos también el orden en el que los ugaritas escribían los grafemas y cómo los denominaban.

Ugarit aporta también una nueva lengua semítica occidental desconocida hasta entonces. Una literatura. En el mundo semítico occidental sólo se han conservado dos literaturas: la bíblica y la ugarítica. De la primera sabemos que fue objeto de largos procesos de

[5] Véase A. Kempinski, «Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570 v.Ch.)», *Ägypten und Altes Testament* 4, Wiesbaden 1983, págs. 166ss. Hecho de menos un trabajo más sistemático como la *Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie occidentale (III^e et II^e millénaires)*, de Cl. F. A. Schaeffer, Londres 1948, actualizada, con sinopsis por áreas.

[6] Para más información, véase J.-L. Cunchillos, *Manual de estudios ugaríticos* (Textos Universitarios 12), CSIC, Madrid 1992.

elaboración, redacción y reinterpretación durante siglos; la ugarítica está fechada, al menos, en el *terminus ad quem* y sirve para determinar frecuentemente el *terminus a quo* de la literatura bíblica. La literatura ugarítica contiene mitos, leyendas, rituales, relatos mítico-rituales, de magia y adivinación, textos jurídicos y correspondencia. El patrimonio ugarítico contiene más de 700 textos económicos que permiten restituir la economía y la vida de una ciudad cananea del segundo milenio antes de Cristo. Estos documentos destruyen rasgos tópicos aplicados a los fenicios. La religión cananea descrita o cantada en las tablillas permite contraponerla a la visión bíblica siempre parcial en este terreno.

Pero ¿la cultura semítica noroccidental o cananea es tan irracional y mítica como implícitamente se supone?

Se tiene tendencia a considerar el grado de uso que el hombre hace de la razón en función del desarrollo de la ciencia. No es malo, pero no es suficiente. Eso nos lleva a pensar que los antiguos son primitivos, irracionales y míticos porque sus ciencias estaban mucho menos desarrolladas que las nuestras. Pero para ser justos con los hombres del segundo milenio antes de Cristo, y completos en nuestra exposición, hay que tener en cuenta ciertos fenómenos que a nadie se le ocultan: sus predecesores inventaron la cerámica y el torno, inventaron las ciudades y la urbanística, en Mesopotamia conocían las matemáticas (salvo el número cero), los egipcios construyeron las pirámides y todo el mundo puede admirar aún hoy construcciones del segundo milenio que difícilmente podrían construirse sin el uso de la razón. ¿Y qué decir del arte de navegar y la construcción de barcos? Ugarit poseía una flota de, por lo menos, 250 barcos. ¿Y qué decir del arte de la guerra en la que aparecen la estrategia y la táctica como en la carta del general? [7]. Esos y otros muchos fenómenos culturales muestran también, cuando se conocen, el grado de desarrollo de un pueblo.

¿Y qué decir del Derecho? ¿Es el Derecho un esfuerzo racional por encauzar las conductas humanas para la vida en sociedad? Pues el Derecho lo inventaron los mesopotamios a finales del tercer milenio y principios del segundo antes de Cristo. No lo inventaron los

[7] Es el documento RS 20.33. Véase J. Nougayrol en *Ugaritica* V, París 1968, págs. 69-79.

semitas noroccidentales, pero lo practicaron y vivían en ese contexto cultural. Y del Derecho forman parte los tratados internacionales, de los que conocemos múltiples ejemplares porque su uso era frecuente para canalizar las relaciones internacionales con los diferentes y numerosos Estados vecinos.

Nadie negará, por fin, que los inventores de la lexicografía son los mesopotamios del segundo milenio. Son famosas sus listas lexicográficas de plantas, minerales, dioses, etc. Y véanse las tablillas políglotas, en cuatro columnas y cuatro lenguas diferentes, que, para uso de los escribas, aparecieron en Ugarit [8]. Testimonio de la invención del diccionario lexicográfico.

Vengamos a la estructura de la lengua semítica:

1) La base y fundamento de una lengua semítica es la raíz. La raíz o lexema es un conjunto de, en general, tres consonantes que, tomadas en un orden determinado, son la base de la morfología y de la semántica semíticas. En cualquier lengua semítica, la raíz contiene el significado de base o significado fundamental de todas las palabras (sustantivos) y acciones o estados (verbos) que se construyen partiendo de la raíz. Las consonantes *m l k* dispuestas en ese orden tendrán siempre, en ugarítico, el sentido «rey, reinar».

2) La raíz se despliega horizontal y verticalmente. El despliegue vertical del lexema produce lo que en nuestras lenguas llamamos «tiempos». La designación de esas formas como «tiempos» es más adecuada en nuestras lenguas que en semítico. Los semitas tuvieron siempre una concepción distinta del tiempo. Esa concepción del tiempo, diferente de la occidental, se refleja en la gramática. De ahí que a designaciones como «presente» y «futuro» se prefieran otras, tales como «acabado» o «inacabado», o *qtl* [qatala] y *yqtl* [yiqtalu]. Preferiremos esta última por ser más material y menos conflictiva. La raíz soluciona con sufijos y prefijos los problemas de persona y de tiempo. Así, *mlkt* significará «yo reino»; *ymlk*, «él reinará».

3) El despliegue horizontal del lexema produce *tres conjugaciones* con sus respectivas voces. El verbo semítico no sólo conoce la voz activa, la voz pasiva y la perifrástica, sino que tiene varias conjugaciones. Es como si un mismo verbo semítico sustituyera a varios verbos castellanos: «amar», «vivir apasionado por el amor», «enamorar».

Conjugación básica. La primera y fundamental o básica de la que dependen todas las demás.

[8] Véanse los documentos publicados por J. Nougayrol en *Ugaritica* V, págs. 199-251.

Conjugación intensiva. Con la duplicación de la segunda consonante radical se refuerza en intensidad fonética el lexema y el sentido de base expresado por la raíz. No es lo mismo «amar» que «amar intensamente». En nuestras lenguas es necesario el adverbio en muchos casos para indicar la intensidad de la acción. En las lenguas semíticas basta con reforzar la segunda radical duplicándola.

Conjugación causativa. El verbo semítico indica también la causalidad de la acción.

4) Modificando las vocales que concatenan las consonantes se modifican las *voces verbales* y los *modos:* indicativo, subjuntivo, yusivo, etc.

5) Los *sustantivos*, como en toda lengua semítica, se forman añadiendo prefijos y sufijos al radical en cualquiera de las conjugaciones verbales [9].

O la estructura lingüística forma la mente o al revés. Pero en cualquier caso quien se expresa con una estructura gramatical tan precisa, difícilmente deja de tener una mente organizada, es decir, sometida a la razón. La estructura gramatical crea o supone las estructuras mentales.

¿Y qué grado de racionalización hace falta alcanzar para lograr descomponer una lengua en sus diferentes fonemas y conseguir connotarlos todos con sólo 30 signos o más adelante con 22? Tres mil quinientos años más tarde, en el segundo milenio después de Cristo, no se ha llegado más lejos. La sociedad actual admira, y con razón, el mínimo progreso técnico en informática. Y digo técnico y no científico, porque en ciencia pura, en investigación fundamental, se avanza mucho más lentamente. La invención del alfabeto como tal, no me refiero a la técnica de transcripción, ¿no es uno de los inventos científicos más prodigiosos de todos los milenios? Dejando de lado otras cuestiones sobre el origen histórico del alfabeto, parece indiscutible que lo inventaron los semitas noroccidentales tanto en su versión cuneiforme como en su versión lineal. La ciencia pura que consiste en reducir cualquier lengua a 30 fonemas es semítica noroccidental. ¿Se podría lograr sin ser un Einstein del segundo milenio antes de Cristo sin ordenador?

A veces, cuando el intérprete no entiende un texto o encuentra dificultades en su interpretación, suele atribuir la incoherencia al

[9] Como escribí en *Manual de estudios ugaríticos* (Textos Universitarios 12), CSIC, Madrid 1992, págs. 189-190.

poco desarrollo cultural, al primitivismo, del autor del escrito. De ahí que el descrédito pase a la sociedad que dio cobijo al autor desde su nacimiento. Pero en el hermeneuta o intérprete del texto antiguo debe resplandecer la honradez (otros dirán humildad) para enfrentarse con el texto y confesar que no lo entiende, o no lo entiende aún, en vez de pasar por alto los obstáculos. A la larga, esos obstáculos son los indicios que obligan al hermeneuta a cambiar de categorías mentales respecto a los antiguos. El primitivo no es el autor del texto, sino su intérprete, que utiliza un pésimo principio hermenéutico: el de no confesar que no comprende el texto, el de reconocer *a priori* que el autor es tan inteligente como el lector, hasta que no se demuestre lo contrario.

II

MEDICINA, MILAGRO Y MAGIA EN EL MUNDO CANANEO

1. *En Canaán se ejerce la medicina tanto humana como animal (veterinaria)*

A) *Medicina humana*

Es bien conocido por los textos médicos acadios el grado de desarrollo de la medicina en Mesopotamia. Esos textos y esas prácticas eran conocidos en Ugarit y en todo el mundo semítico noroccidental, heredero en muchos casos de la cultura mesopotámica. No me entretendré en esos textos que de alguna manera desbordan nuestro objeto de estudio. Basta enviar al lector al libro clásico en la materia *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, de R. Labat [10]. Me limitaré a indicar algunos hallazgos de cultura material que confirman con la objetividad que permiten las ciencias actuales el grado de conocimientos adquiridos y practicados en Canaán.

Entre los testimonios que se pueden aportar existen pruebas materiales del uso de la cirugía en el cerebro, trepanaciones realizadas desde el Bronce antiguo y en individuos de distintas edades siguiendo una técnica bastante desarrollada.

[10] París-Leiden 1951.

Lo más significativo que conozco en este sentido es la *Contribution à l'étude anthropologique du site de Ras Shamra (Rapport sur quinze crânes et quelques os longs)*, de Robert-P. Charles [11]. Seguido de *Les restes humains de Ras Shamra et de Minet el-Beida: étude anthropologique,* de Henri V. Vallois, director del Museo del Hombre, y la señora D. Ferembach [12]. Completado por *Les pièces pathologiques de Ras Shamra et Minet el-Beida*, por el doctor J. Dastugue [13].

Henri V. Vallois y la señora D. Ferembach describen con todo lujo de detalles técnicos [14] una trepanación efectuada sobre uno de los cráneos analizados. Cuatro son los agujeros de forma cilíndrica efectuados con gran técnica. Uno de ellos tiene un diámetro de 3,5 milímetros. Horadado en la región parietal, en la zona más espesa del cráneo. En el exocráneo, el orificio se ensancha hacia adelante. Las otras tres perforaciones son más grandes y frontales. La más posterior de las tres se encuentra aproximadamente sobre el parietal. Presenta un reborde circular de unos 11,5 milímetros de diámetro. Fue perforada en oblicuo. El instrumento utilizado fue dirigido siguiendo una diagonal que va hacia el ángulo externo de la órbita derecha. Otra perforación más pequeña comenzaba en su parte posterior. A 11 milímetros a la izquierda del primero, un segundo orificio. Tiene una forma de pera de 12 × 11 milímetros. Parece que sea el efecto de dos instrumentos: uno de dimensiones similares al del primer agujero y un segundo mucho más pequeño. El tercer orificio se encuentra en el eje sagital del primero, del que está separado por 26 milímetros. De forma oval, da la impresión de haber sido realizado con la ayuda de un instrumento que ha sido introducido oblicuamente. El instrumento estaba dirigido de derecha a izquierda. Estos orificios no son recientes ni efectuados por raíces que se formaran en la misma tierra donde se encontró el cráneo. Se trata de una trepanación.

Esa operación existía ya en el Próximo Oriente con anterioridad a la época en la que vivió este hombre (siglos XVI-XV a. C.).

[11] *Ugaritica* IV, París 1962, págs. 521-564.

[12] *Ugaritica* IV, págs. 565-622.

[13] J. Dastugue, «Les pièces pathologiques de Ras Shamra et Minet el-Beida», *Ugaritica* IV, págs. 623-627.

[14] Henri V. Vallois y D. Ferembach, *art. cit.*, págs. 574-577. De donde tomo toda la información.

K. Kenyon descubrió en Jericó un cráneo trepanado del año 2000 antes de Cristo, y otro de la misma época, proveniente de Kültepe, fue estudiado en 1958 [15].

En los tiempos protohistóricos se conocen dos tipos de trepanación. En el más frecuente, el orificio es circular, con los bordes en bisel. En el segundo, menos frecuente, la apertura es rectangular, con los bordes verticales.

Esos tipos de trepanaciones los efectuaban todavía en el siglo XIX después de Cristo los chauias, en Africa, cuando el individuo estaba todavía vivo. Entre otros instrumentos, los norteafricanos utilizaban un taladro (que ellos llaman *brima)* cuyas cabezas metálicas más grandes permitían perforar agujeros de un centímetro de diámetro. La operación se efectuaba en varios momentos o fases. En un primer momento se perforaban uno o dos agujeros, en sesiones ulteriores se perforaban otros. Ambas sesiones estaban separadas entre sí por varios días. Muy hábiles, los operadores no lesionaban jamás el cerebro. Los agujeros delimitaban una superficie ósea poligonal destinada a ser eliminada más tarde si los síntomas no mejoraban. Los síntomas de este modo de trepanación eran los dolores de cabeza que se originaban después de un golpe en la cabeza cuando del golpe no se seguía fractura del hueso.

El doctor Dastugue señala otros dos casos de intervenciones quirúrgicas en el cráneo con finalidad terapéutica probable [16].

No sé si lo que sigue puede incluirse en este apartado. Pero probablemente el texto KTU 1.114 transmite en sus tres últimas líneas la receta para curar la borrachera:

«Póngase pelo de perro sobre la frente y una cabeza de (ajo) sobre el ombligo. Que beba aceite de oliva virgen de un solo trago.» La eficacia medicinal estaría en el aceite como purgante. Pero las líneas que acabamos de citar van precedidas de un episodio mítico en el que se describe la borrachera del dios supremo Ilu. Lo que debía tener efectos psicológicos muy terapéuticos al permitir al borracho compararse con los dioses [17].

[15] *Ibidem*, pág. 576.

[16] J. Dastugue, *art. cit.*, pág. 624.

[17] Véase A. Caquot en *Textes ougaritiques* II, París 1989, págs. 71-78, aunque mi traducción de la receta no es la suya en las págs. 77-78.

B) *Medicina animal*

La medicina animal (veterinaria) ha quedado plasmada en tablillas que han llegado hasta nosotros. Son los llamados «textos hipiátricos». Explicitan el tratamiento que debe aplicarse a los caballos en caso de torzón u otras disfunciones.

No es el momento de hablar de la importancia del caballo como motor de los carros de guerra. En un documento, la carta 2.33 [18], el remitente se queja ante la reina de que el rey de Ugarit no le envíe los *dos mil caballos* que le había prometido para salvar la difícil situación en la que se encuentra. Dos mil caballos corresponden, en el segundo milenio, a mil carros de guerra. Fuerza nada desdeñable. Ni hablaremos de otros documentos en los que se alude al precioso don de un caballo y a sus costes económicos importantes.

Es bien conocida la existencia de textos hipiátricos en la cultura mesopotámica, en la hitita, en la griega y en la romana. Ese tipo de textos de las culturas próximo orientales forman parte de lo que se conoce como «literatura profesional». La ciencia y la técnica se transmitían en el mundo semítico antiguo por medio de la literatura profesional. A. L. Oppenheim incluye los siguientes tipos de textos en la «literatura dirigida a los profesionales»: textos matemáticos y astronómicos, textos médicos, instrucciones sacerdotales o rituales, textos con instrucciones para la fabricación de la cerveza, textos con instrucciones para fabricar cristal, textos químicos, textos para fabricar perfumes, textos hipiátricos, etc. [19] Los textos hipiátricos acadios e hititas se refieren al entrenamiento de los caballos. Es la salud del atleta-caballo lo que interesa. Muestran un exquisito conocimiento del animal y de las formas y métodos más adecuados para su entrenamiento con los fines que se proponen los entrenadores, hacer de ellos excelentes caballos para arrastrar los carros de guerra [20].

[18] Véase J.-L. Cunchillos, «Correspondance», *Textes ougaritiques* II (Littératures anciennes du Proche Orient 14), París 1989, págs. 325-340.

[19] Véase A. L. Oppenheim, *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia*, Nueva York 1970, págs. 4-6; íd., «Man and Nature in Mesopotamian Civilization», *Dictionary of Scientific Biography* XV, Nueva York 1978, cols. 643-650.

[20] Para los textos acadios, véase E. Ebeling, *Bruchstücke einer mittelassyrischen Vorschriftensammlung für die Akklimatisierung und Trainierung von Wagenpferden*, Berlín 1951; A. Salonen, *Hippologica Accadica*, Helsinki 1956. Para los textos hititas, véase A. Kammenhuber, *Hippologica hethitica*, Wiesbaden 1961.

Los textos ugaríticos son más propiamente médicos, son textos terapéuticos con instrucciones que hay que aplicar con los caballos enfermos. Disponemos de un pequeño tratado terapéutico para curar ciertas enfermedades o disfunciones que sufría el caballo. No siempre comprendemos bien ni los síntomas ni los remedios. Pero ese estado de cosas se debe más a nuestra incompetencia que a la de los ugaritas [21]. He aquí algunos extractos de la *hippologica ugaritica:*

Tratado para conservar los caballos sanos

Cuando un caballo tose, póngase escolopendra, tritúrese y disuélvase, o bien en una solución de *daliqatu* o de *mundu* e introdúzcase por su nariz.

Cuando un caballo defeca un líquido pútrido, pulverícese una medida de la planta *memetu* con otra de la planta *ʿrgs* e introdúzcase por su nariz.

Cuando un caballo ni defeca ni orina, pulverícese una medida de *qulqulliqnu* y otra de *šrgz* e introdúzcase la mezcla por la nariz.

Cuando un caballo *yrʿaš* y *ykhp* incesantemente, pulverícense juntamente higos secos y uvas pasas e introdúzcanse (la mezcla) por su nariz... [22]

2. *En la cultura cananea no se conoce, que sepamos, el «milagro»*

Sólo ha llegado hasta nosotros el relato mítico donde se habla de la creación maravillosa de una creatura singular con fines terapéuticos.

El episodio pertenece a la epopeya de Kirtu, rey legendario de Ḫabura. El rey está enfermo. Todo va mal. Nadie puede socorrer a Kirtu. Entonces:

[Dijo] el Benigno, Ilu, el Bondadoso: «¿[Quién] de los dioses arrojará la enfermedad expeliendo la dolencia?» No hubo entre los dioses quien le respondiera.

[21] Véase C. Cohen y D. Sivan, *The Ugaritic Hippiatric Texts. A Critical Edition*, New Haven 1983; D. Pardee, «Les textes hippiatriques», *Ras Shamra-Ougarit* II, París 1985.

[22] Traducción popular basada en el trabajo de C. Cohen y D. Sivan, *The Ugaritic Hippiatric Texts. A Critical Edition*, New Haven 1983; D. Pardee, «Les textes hippiatriques», *Ras Shamra-Ougarit* II, París 1985, pág. 10.

Volvió a repetir dos y tres veces la pregunta: «¿[Quién] de los dioses arrojará la enfermedad expeliendo la dolencia?» No hubo entre los dioses quien le respondiera.

Repitió cuatro y cinco veces la pregunta: «¿[Quién] de los dioses arrojará la enfermedad expeliendo la dolencia?» No hubo entre los dioses quien le respondiera.

Repitió seis y siete veces la pregunta: «¿[Quién] de los dioses arrojará la enfermedad expeliendo la dolencia?» No hubo entre los dioses quien le respondiera.

Y dijo el Benigno, Ilu, el Bondadoso: «¡Sentaos, hijos míos, en vuestras sedes, en vuestros tronos principescos! Yo mismo haré un encantamiento y dispondré a la que arroje la enfermedad expeliendo la dolencia.»

De barro llenó su mano, con óptimo barro su diestra; modeló con sangre, soplando... con sangre... del dragón Tunnanu... del dragón...

Una copa tomó en su mano, un cáliz en ambas manos: «Tú, Šaʿtiqatu... De la ciudad espanta a la muerte, de la villa ahuyenta al enemigo; expulsa la enfermedad... arroja la dolencia...

¡Muerte seas derrotada, tú, Šaʿtiqatu, venga, vence! Y se fue Šaʿtiqatu, en casa de Kirtu hizo su ingreso; llorando se dirigió y entró, sollozando penetró dentro.

De la ciudad espantó a la muerte, de la villa auyentó al enemigo. Con una vara golpeó abriendo la brecha y exterminándola desapareció la enfermedad de su cabeza; y repetidamente le lavó del sudor, le abrió el apetito de comer, la gana de alimentarse. La muerte fue así derrotada y venció Šaʿtiqatu [23].

El pasaje se comenta por sí sólo. Pero además de relatar la creación de esa creatura Šaʿtiqatu, nos introduce ya en el apartado siguiente de las prácticas mágicas. No en vano hemos contemplado al dios supremo Ilu practicando la magia.

3. *Las prácticas mágicas*

Las prácticas mágicas [24], muy desarrolladas, las conocemos tanto a nivel literario, por textos como «Ḫoron y las serpientes», como a nivel del escrito práctico-ritual gracias a las inscripciones apare-

[23] KTU 1.16: V:1-1.16; VI:14. Traducción basada en la de G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, págs. 317-320.

[24] Véase M. Dietrich-O. Loretz, *Mantik in Ugarit. Keilalphabetische Texte der Opferschau - Omensammlungen - Nekromantie*, Münster 1990.

cidas sobre modelos de hígados y pulmones: hepatoscopia y neumoscopia.

Además de la receta para curar la borrachera, de la que hemos escrito anteriormente, pueden citarse aquí, entre otros muchos, los textos siguientes que consideramos, de momento, los más significativos. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que ningún ugaritólogo se ha atrevido todavía a darnos una síntesis completa de la religión ugarítica. La causa parece ser muy simple. Todos vamos avanzando lentamente, desde perspectivas distintas y parciales, penetrando paso a paso en un mundo que nos descubre con cada documento nuevos horizontes, en gran medida desconocidos. Todo lo que se diga ahora no puede ser sino provisional.

1) *Exorcismos, conjuros*

Texto de conjuros [25] o exorcismo contra un demonio maléfico:

Exorcismo.
¡Que las palabras del joven te expulsen,
que los discursos de Ba'alu te expulsen.
Saldrás a la voz del sacerdote
como el humo por la chimenea,
como una serpiente se desliza por el flanco de un muro,
como las cabras (tiran) al monte,
como los leones a la espesura.
¡Vara, despierta! ¡Acércate, vara!
¡Que sufras de espaldas y boca abajo!
¡Que comas el pan de ayuno
y bebas... sin...!
¡En las alturas, en los regadíos,
en la oscuridad, en el santuario,
que hablen los hechiceros!
¡Que Ḫoron expulse a los compañeros,
que el Jovenzuelo (expulse) a los amigos!
¡Vete! ¡Seas humillado!
¡Que tartamudee tu lengua!

[25] Se trata del texto RIH 78/20. Véase A. Caquot, *op. cit.*, págs. 53-60, con la bibliografía allí reseñada.

¡Huye, sí, huye!
Vestido, ¡que el dios te disperse!
Desnudo, ¡que el dios te disperse!
En favor de los hombres y de cuanto respira
seas eliminado de la tierra.
Que en favor de los humanos seas condenado a la impotencia.
En la garganta de la Señora Aṯiratu...
No entres a la casa a la que yo entro, para que no permanezcas en ella.

2) *Encantamientos y hechizos*

Colección de encantamientos mágicos [26]. El documento recoge, al parecer, un encantamiento en cada párrafo de su redacción. No todos son evidentes para nosotros ni siempre comprendemos su significado. Vaya por delante un ejemplo sacado de los primeros párrafos:

Cuando Baʿalu golpea al dragón, él se alegra y se extiende por la tierra. Entonces, yo no siento apoyo, no tengo apoyo.

Baʿalu ha reunido las flechas de Rašapu y ha apuntado como un arquero a sus riñones y a su corazón.

Encantamiento, hechizo, contra la picadura de la serpiente [27]:

La madre del potro, la Yegua, la de la fuente, la de la piedra, la de los cielos y del océano, clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Ilu, a la fuente de los dos ríos, al centro del curso de los dos océanos. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido, una serpiente que acaba de mudar ha escupido su veneno. El encantador ha perecido. Ella ha lanzado sobre él su veneno. Que el dios ate a la serpiente, y que se alimente a la serpiente que acaba de mudar.» Pero el dios prepara un trono y se sienta.

[26] Se trata del texto KTU 1.82. Véase A. Caquot, *op. cit.*, págs. 61-70, con la bibliografía allí reseñada.

[27] Se trata del texto KTU 1.100. Véase A. Caquot, *op. cit.*, págs. 79-94, con la bibliografía allí reseñada. Otro texto emparentado es KTU 1.107. Véase A. Caquot, *ibidem*, págs. 95-100, con la bibliografía allí reseñada.

Ella clamó de nuevo a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Baʿalu en las alturas del Ṣapon. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

Clamó una vez más a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Daganu en Tuttul. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

De nuevo clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Anatu y Aṯiratu en Inbab. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

De nuevo clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Yarḥ en Lrgt. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

Una vez más clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Rašapu en Bbt. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

De nuevo clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta ZZ y Kamoš en ḫryt. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

Una vez más clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Maliku en Aṯtarot. Este es mi conjuro...

Y de nuevo clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Koṯar-Ḫasisu en Caftor. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

Clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Šaharu y Šalimu en el cielo. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

Por fin clamó a Šapšu, su madre: «Šapšu, madre mía, transporta mi plegaria hasta Ḥoron en la Fortaleza. Este es mi conjuro: una serpiente ha mordido...

Se dirige hacia el habitat de Ḥoron y allí pierde a su hija. Abandona la ciudad antigua. Se dirige al centro de Aršḫ la gande, a Arašaḫu, donde el agua abunda. Busca los tamariscos y las zarzas mortíferas. Con el tamarisco sacude (el mal), con el racimo de dátiles la pone a prueba.... Ḥoron vence.

Ḥoron llega a su casa, va a penetrar en el patio. La vida se hace de nuevo fuerte como un río. Circula por doquier como una corriente de agua.

Detrás, el conjuro ha cerrado las casas. Ha puesto bronce.

«Abre la casa encantada, abre la casa para que yo entre, el palacio para que yo penetre.»

«Dame las serpientes, dame los lagartos venenosos como regalo de bodas y los reptiles como salario de amor.»

«Yo te doy las serpientes como regalo de bodas, los reptiles como salario de amor.»

3) *Omina. Presagios*

Adivinación, prospección del futuro en las entrañas de las víctimas del sacrificio: hepatoscopia y neumoscopia. En 1961 apareció en la biblioteca de un sacerdote una serie de tablillas en forma de pulmones e hígados con inscripciones que pronto se consideraron relacionadas con la adivinación y prospección del futuro. Fueron publicadas por M. Dietrich y O. Loretz [28]. En una de ellas se lee:

Si la ciudad va a ser tomada, si la muerte amenaza a un hombre, entonces la familia del hombre (en peligro) tomará una cabra y observará en (el pulmón de) ella el futuro [29].

Las inscripciones forman parte de la literatura oménica (*Omen-Literatur*), bien conocida por los textos acadios. En general, se trata de recuerdos de votos hechos a una divinidad en los que se ha sacrificado un animal con la intención de abrirle las entrañas y escrutar en sus vísceras la lectura del futuro, del porvenir del oferente o de la circunstancia que le afecta. Las inscripciones encontradas son ayudas para el sacerdote-adivino. Prácticas adivinatorias de hepatoscopia y neumoscopia.

Presagios en el nacimiento de un niño. Es éste un tipo de literatura muy conocido en Mesopotamia [30]. Los especialistas los dividen en dos grupos, según las primeras palabras de la prótasis: el grupo *šumma šinništu aralu,* «si una mujer da a luz», y el grupo *šumma izbu,* «si un recién nacido». El primer documento ugarítico, RS 24.247, pertenece al primer grupo [31]. Es una lista de presagios de-

[28] M. Dietrich y O. Loretz, «Beschriftete Lungen- und Lebermodelle aus Ugarit», *Ugaritica* VI, París 1969, págs. 165-179.

[29] M. Dietrich y O. Loretz, *art. cit.,* págs. 171-172.

[30] Véase, por ejemplo, J. L. Dennefeld, *Babylonisch-Assyrische Geburts Omina,* Leipzig 1914; Ch. Fossey, «Présages tirés des naissances», *Babyloniaca* V, París 1914, a los que habría que añadir una literatura más específica y limitada en general a tal o cual texto.

[31] Fue publicado por A. Herdner, «Nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra», *Ugaritica* VII, París 1978, págs. 44-60. Otro fragmento, más incompleto, RS 24.302, *ibidem,* págs. 60-62.

ducidos de la malformación del niño que acaba de nacer. El presagio se compone de una prótasis, en la que se enumera la malformación, y de una apódosis, donde se da la interpretación o sentido del presagio de lo que va a suceder. La tablilla está muy mutilada, lo que impide conocer con exactitud el pensamiento de los ugaritas. Veamos algunos de los presagios anunciados:

Si no tiene pierna derecha....
Si sus manos no tienen articulaciones: no tendrá posteridad.
Si no tiene narices....
Si no tiene lengua....
Si sus labios son...
Si su cara es una cara de *irn*, los dioses acortarán mis días...
Si no tiene oreja derecha, nuestro enemigo asolará nuestro país y lo destruirá.
Si no tiene oreja izquierda, nuestro rey asolará el país de nuestro enemigo y lo destruirá.
Si su pie es corto, nuestro señor..., el ejército y más tarde Rašapu lo rematarán.
Si no tiene penis, los *mrḫy* del rey se sublevarán y retendrán el poder en su mano.
Si Aṯiratu ha cerrado su ojo..., nuestro enemigo someterá al país.
Si no tiene *kbm*, la progenie de este país será desolada.
Si no tiene mano izquierda, el país del enemigo será convertido en ruinas.
Si tiene *tt* de cordero, una granizada importante caerá sobre el país.
Si tiene un *mšš*, el hambre se apoderará del país.
Si no tiene..., nuestro país será arruinado.
Si no tiene *tḫl*..., nuestro rey no tendrá posteridad.
...

4) *Necromancia*

Receta mágica para un niño enfermo [32]. El rey es el sujeto explícito de la consulta. La respuesta que recibe del funcionario cultual

[32] Véase G. del Olmo, «Receta mágica para un infante enfermo (KTU 1.124)», *Sefarad* 52 (1992), págs. 187-192, con bibliografía puesta al día.

es doble: debe primero cumplir una acción ritual de magia simpatética en los templos de Ḥoron y de Ba'alu, a continuación debe enviar a su mensajero a recoger el decreto, la respuesta de Ditanu. La respuesta es el oráculo que fija la suerte del infante regio. Se trata de una consulta cultual en relación con la salud y enfermedad del príncipe, tal vez del heredero. El documento podría también entenderse como manual de consulta adivinatoria para uso del sacerdote adivino en cuya casa se encontró. Podría tratarse también de una evocación al estilo de la que encontramos en 1 Sam 28,3ss.

He aquí la traducción de Del Olmo:

> Cuando se acerque el Señor de los grandes dioses ante Ditanu
> a preguntarle por el decreto del infante,
> le responderá Ditanu: «Responded:
> una bolsita de mirra coge
> y ponla en el templo de Ḥoranu;
> un tarrito de mirra nueva coge
> y ponlo en el templo de Ba'alu;
> un haz de tamarisco coge
> y ponlo en la casa (palacio),
> y éste hará desaparecer su mal.
> Y que venga luego tu mensajero ante Ditanu;
> «El interior de la casa limpia: nada de pescado, nada en absoluto, y en lo sucesivo no habrá amargor» [33].

Y añade el profesor Del Olmo: «El texto KTU 1.124 resulta así un ejemplo típico, aunque aislado, de consulta/evocación adivinatoria como recurso cultual apto para encuadrar y garantizar determinados usos y recetas mágico-profilácticas que resaltaban el valor curativo de determinados productos y plantas, así como el de determinados tabúes alimenticios: recetas y tabúes de los que da testimonio toda la tradición oriental, incluida la hebrea. Constituyen así un elemento más de la homogeneidad cultural de toda la zona» [34].

[33] G. del Olmo, *art. cit.*, págs. 189-190.
[34] *Ibidem*, pág. 191.

El cananeo es un mundo mediterráneo, placentero y realista. La enfermedad se combate con la medicina, y donde ésta no llega, por medio de prácticas mágicas no exentas de un cierto saber hacer ancestral. El milagro sólo se detecta en el mito. El contacto con los dioses se establece por medio del ritual que es explicado dentro de contextos míticos o épicos. El héroe tiene derecho a la eternidad y el común de los mortales sólo puede aspirar a formar parte del mundo de los ancestros, encargados de la fertilidad y del bienestar del pueblo. Dada la situación geográfica y estratégica, la agricultura y el comercio internacional son las claves económicas de su subsistencia.

Las culturas hispánicas son herederas de la cultura semítica noroccidental por dos corrientes: la fenicia, que se manifiesta en nuestras costas por lo menos desde el 800 a. C. [35], y la hebreo-bíblica, transmitida por el cristianismo siglos más tarde. En Canaán se ejerce la medicina tanto humana como animal (veterinaria). Entre los testimonios que se pueden aportar existen pruebas materiales del uso de la cirugía en el cerebro, trepanaciones realizadas en individuos de distintas edades desde el Bronce antiguo siguiendo una técnica bastante desarrollada. La medicina animal (veterinaria) ha quedado plasmada en tablillas que han llegado hasta nosotros. Son los llamados «textos hipiátricos». Explicitan el tratamiento que debe aplicarse a los caballos en caso de torzón u otras disfunciones.

El mundo religioso está dominado por los mitos y rituales que les acompañan. El «milagro» sólo se conoce en el relato mítico, donde se habla de la creación maravillosa de una creatura singular con fines terapéuticos.

Las prácticas mágicas, muy desarrolladas, las conocemos tanto a nivel literario, por textos como «Ḥoron y las serpientes» y «La borrachera de Ilu», como a nivel del escrito práctico-ritual gracias a las inscripciones aparecidas sobre modelos de hígados y pulmones. Son prácticas mágicas con fines terapéuticos (curar la mordedura de

[35] Esas son las fechas que parecen indicar los descubrimientos del Tell de Doña Blanca y concretamente la muralla fenicia y la inscripción TDB 89001, publicada por J.-L. Cunchilos en *AuOr* 8 (1990), págs. 175ss.

una serpiente), presagios basados en las deformaciones de un recién nacido, prácticas adivinatorias por hepatoscopia y neumoscopia.

Si los documentos derivados del ámbito semítico noroccidental que han llegado hasta nosotros, o de los que disponemos de una traducción asequible, no son muy numerosos, sí puede decirse que la Biblia hebrea forma un cuerpo lo bastante voluminoso y compacto como para que pueda ofrecernos información relativamente abundante para el tema.

En el capítulo que sigue trataremos de los restos de magia que se supone están en la base de relatos, costumbres y ritos de los hebreos del Antiguo Testamento. La mayoría de estos elementos mágicos son sólo residuos de un pasado que se intenta purificar. En diversos pasajes de la Biblia hebrea puede percibirse con cierta nitidez el paso de una mentalidad mágica a una estrictamente religiosa.

2

LA MAGIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO *

ANTONIO PIÑERO
Universidad Complutense de Madrid

I. LA CONDENA DE LA MAGIA

El Antiguo Testamento (AT), por su amplio volumen, induce a la mayoría de los lectores a una lectura rápida y superficial. Por este motivo la impresión general que puede obtenerse de ella en el tema que nos ocupa en este capítulo es la de un pueblo, el israelita, bastante alejado de los cultos primitivos, muchos de ellos mágicos, de los pueblos que lo rodean. Aunque continuamente pecador ante un Dios único, airado y celoso que le impone leyes estrictas, que le envía mensajeros, los profetas, cuyos discursos son con frecuencia amenazadores, este pueblo va construyendo, a trancas y barrancas, una religión monoteísta, intelectual y más racionalista que la de los pueblos de alrededor, siempre tendiente a la pureza, al alejamiento de otros pueblos, idolátricos, de contaminados, mágicos e impuros cultos. Hacia este fin se orientan las duras prescripciones, las condenas expresas y la lucha evidente contra todo lo que los dirigentes del pueblo consideran magia. El «Código de la Alianza», en el libro del *Exodo*, prohíbe la magia bajo pena de muerte: «A la (mujer) que practique la hechicería no la dejarás con vida» (22,17) [1]. El «Código Sacerdotal», del libro del *Levítico,* prohíbe también un cierto número de prácticas mágicas o supersticiosas: «No cultivéis los encantamientos ni la astrología»

* Una primera versión, simplificada, de este trabajo apareció en la revista *Heterodoxia*, t. II, núm. 14 (1991) 230-240.

[1] La prohibición supone que es sobre todo una práctica femenina: cf. 1 Sm 28,7 (la pitonisa de Endor); Ez 13,17ss (falsas profetisas; textos citados posteriormente). El texto castellano de las citas bíblicas, si no se señala expresamente lo contrario, está tomado de la *Biblia de Jerusalén.*

(19,26); «No os dirijáis a nigromantes ni consultéis a adivinos haciéndoos impuros por su causa. Yo, Yahvé, vuestro Dios» (19,31), y dictamina sin piedad la pena de muerte para los transgresores: «Si alguien consulta a nigromantes y adivinos prostituyéndose en pos de ellos, yo volveré mi rostro contra él, y lo exterminaré de en medio de mi pueblo» (20,6). Y al final de este capítulo se dice: «El hombre o la mujer en quien haya espíritu de nigromante o adivino, morirá sin remedio; (el pueblo) lo lapidará. Caerá su sangre sobre ellos» (20,27) [2].

No menos violenta es la condenación expresada por los profetas, quienes truenan poderosamente contra las prácticas de magia, adivinación, conjuros y hechicería: «Y tú», le dice Dios a Ezequiel, «vuélvete hacia las hijas de tu pueblo que profetizan por su propia cuenta... (esas tales) torturan el corazón del justo con mentiras... y aseguran las manos del malvado para que no se convierta de su mala conducta... por eso no verán más visiones vanas, ni pronunciarán más predicciones. Yo libraré al pueblo de sus manos» (Ez 13,17.22.23). Y al final de los tiempos, según el profeta Malaquías, la sentencia reprobatoria alcanzará de lleno a los magos, que se encontrarán entre los réprobos, condenados en el día de Yahvé (Mal 3,5).

Pero, a pesar de tan tremenda artillería contra magos y adivinos, o precisamente por ella, es clarísimo a lo largo de todo el AT para un lector que sepa leer entre líneas que Israel era un pueblo bien entregado a la magia, por lo que era muy difícil para las autoridades religiosas erradicarla [3].

Indirectamente se deduce de las mismas sentencias que la prohíben. Dice Jeremías: «Vosotros, pues, no oigáis a vuestros profetas, adivinos, augures, hechiceros..., porque cosa falsa os anuncian» (27,9). «Seguro que la gente os dirá: —afirma Isaías a sus discípulos, ya que era algo natural en el pueblo— consultad a los nigromantes y a los adivinos que bisbean [4] y musitan... ¿es que no consulta un

[2] En el Próximo Oriente antiguo abundan las condenas de la magia ya desde tiempo de los sumerios. Gudea de Sumer, en el tercer milenio antes de Cristo, prohibió la magia y expulsó a los magos de su territorio.

[3] Se queja Isaías: «Has rechazado a tu pueblo, la casa de Jacob, pues están llenos de hechiceros y adivinos como los filisteos y con extraños chocan la mano»: 2,6. Cf. también Dt 18,10s y Miq 3,5.

[4] Esta acción pertenecería al rito de las plegarias por los difuntos. Cf. Is 29,4: «Tu

pueblo a los muertos por los vivos [5]?» (8,19). Además de que existía en Israel gran cantidad de magos, nos encontramos con el hecho incontrovertible de que buena parte de la religión israelita antigua se hallaba transida de evidentes restos de prácticas y mentalidad mágicas. Así, la religión del Israel primitivo ofrece a veces la imagen un tanto contradictoria de la creencia en un Dios soberano y libre, por un lado, y la no menos firme creencia en el poder de ciertos ritos y acciones que se atraen a la divinidad a su favor de un modo casi mecánico, por otro. Porque no otra cosa es la magia, sino «obligar» a los poderes sobrenaturales a actuar en favor de quien los invoca. Qué es lo que hacía el pueblo realmente en épocas en las que teóricamente tenía absoluta vigencia la legislación de Moisés contra la magia y sus aledaños idolátricos se desprende de un pasaje de 2 Reyes 23, que describe la reforma religiosa del rey Josías (640-609 a. C.):

«El rey ordenó a Jilquías, el segundo de los sacerdotes, y a los encargados del Umbral que sacaran del santuario de Yahvé todos los objetos que se habían hecho para Baal, para Aserá y para todo el ejército de los cielos; los quemó fuera de Jerusalén y llevó sus cenizas a Betel. Suprimió los sacerdotes paganos que pusieron los reyes de Judá y que quemaban incienso en los altos, en las ciudades de Judá y en los contornos de Jerusalén, a los que ofrecían incienso a Baal, al sol, a la luna, a los astros celestes y a todo el ejército de los cielos..., derribó el santuario de los sátiros [6]..., rompió las estelas, cortó los cipos y llenó sus emplazamientos de huesos» (vv. 4-14).

La magia, la brujería, hechicería, etc., no se definen en ninguna parte en el AT ni se dice de dónde proceden. Simplemente se aceptan como algo evidente y que existe sin más entre el pueblo.

voz será como espectro de la tierra...»: el bisbear sería como un hablar misterioso. También puede entenderse: los que musitan son los adivinos recitando sus conjuros y «bisbean» cuando a través de ellos (como *mediums*) los espíritus se manifiestan (cf. Virgilio, *Eneida*, 6,492ss; cf. nota 48).

[5] En este caso se trata de una acción que busca ayuda en los espíritus de los muertos, no pensados como posibles enemigos, sino como espíritus protectores.

[6] Quizá una especie de altar con una pequeña edificación circundante, donde se adoraba a ciertos demonios con forma de sátiros.

La difusión de la magia basta para indicarnos cuánto se creía en ella. Los israelitas habían recibido como herencia inevitable muchísimos ritos mágicos principalmente de cuatro fuentes: del entorno del Medio Oriente próximo del que procedían, de Babilonia sobre todo; segundo: del mundo egipcio, con el que habían convivido durante centenios; tercero: de los pueblos cananeos, que formaban el substrato de población del país que habían ido invadiendo a lo largo de generaciones, y, por último, de los filisteos, o pueblos del mar, que desde el 1200 a. C. convivían con las demás gentes en un territorio común. Así, pues, las prácticas mágicas estaban en boga en Israel, y los israelitas creían, como todos los pueblos antiguos, en la posibilidad para el hombre de actuar o influir en las fuerzas de la naturaleza, en los espíritus o en la divinidad misma por un gesto, por una palabra o por un rito.

II. RESTOS DE MAGIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Describamos ahora los actos y ritos en los que se trasluce una firme creencia en poderes naturales que actúan por su propia virtud afectando al mundo sobrenatural. Trataremos así, sucintamente, diversos aspectos de la religión israelita antigua como la oración, los sacrificios, los ritos apotropaicos o de defensa, la invocación de los muertos, las virtudes de los cabellos y vestidos, el poder de la palabra, de la bendición y maldición, el profetismo, la contraposición entre lo santo y lo profano y ciertos tipos de milagros.

A) *La oración*

Un acto tan aparentemente espiritualista como la *oración* presenta huellas en Israel de elementos mágicos primitivos. Así, mientras se oraba, se acostumbraba a veces a rozar con los labios o con las manos la imagen o el símbolo de la divinidad (Os 13,2), lo que tenía como efecto inmediato el aplacarla [7]. Igualmente, al principio,

[7] Oseas critica sarcásticamente una religiosidad popular apegada a símbolos, especialmente a las imágenes (becerros: Sal 106,20: «Y cambiaron su gloria por la imagen de un buey que come heno»). Para el ósculo como signo de veneración re-

la costumbre de levantar las manos mientras se formulaban las plegarias conllevaba un especial poder de impetración que obligaba a más a la divinidad. Esto aparece claramente en la batalla de Israel contra los amalecitas que describe Ex 17,11ss: «Y sucedió que mientras Moisés mantenía alzadas las manos prevalecía Israel, pero cuando las bajaba vencía Amalec. Se le cansaron las manos a Moisés y entonces tomaron una piedra y se la pusieron debajo. Aarón y Jur le sostenían las manos... hasta la puesta del sol, y (así) Josué derrotó a Amalec y a su pueblo a filo de espada.» La extensión de las manos logra un efecto mágico casi impersonal, como si una fuerza descendiera directamente de Dios a los israelitas recogida a través de los brazos extendidos de Moisés [8]. Ciertamente, la posición extendida de las manos es propia de un suplicante, pero Yahvé sabía de sobra que Moisés seguía rogando por la victoria aunque bajara los brazos. La divinidad aparece en el texto como condicionada por el gesto mágico.

B) *Los lugares sagrados*

En la religión oficial antigua de Israel quedan restos palpables de la creencia en que la divinidad está ligada a ciertos lugares. Dios sólo se revela en ciertos parajes y su adoración debe practicarse en ellos. Estos lugares quedan como impregnados de la presencia divina y la gente se siente segura al poseerlos físicamente. Esta creencia, que circunscribe la presencia de la divinidad a sitios determinados, estaba bastante extendida en Israel y recibió violentos ataques por parte de los profetas. Hasta cierto punto, los habitantes de Jerusalén-Sión participaban de esta creencia supersticiosa, pues en su

ligiosa: 1 Re 19,18: «Me reservaré siete mil en Israel; todas las rodillas que no se doblaron ante Baal y todas las bocas que no lo besaron»; cf. también Job 31,27: «¿Acaso al ver el sol... mi corazón en secreto se dejó seducir y a mi mano besaba mi boca?» En épocas de angustia, el pueblo se dirige a las imágenes que representan a Yahvé, según el modelo de la religión cananea; cf. Ex 32,4ss: el becerro de oro.

[8] Así, M. Noth, en *Handbuch z. Alten Testament*, ad locum, pág. 142. Noth compara esta acción mágica con la de extender un dardo contra Ay, logrando así tomar la ciudad: Jos 8,18.26 (comentado con posterioridad).

ciudad estaba situado el Templo de Yahvé [9]. Jeremías truena contra esta confianza supersticiosa:

«No fiéis en palabras engañosas diciendo: "¡Templo de Yahvé, Templo de Yahvé, Templo de Yahvé es éste!»..., robáis, matáis, adulteráis, juráis en falso..., luego venís y os paráis ante mí, en esta Casa llamada por mi Nombre"» (7,4-5).

Luego afirma que de nada valen los lugares sagrados. También lo fue Siló y resultó luego destruido por los filisteos:

«Andad ahora a mi lugar de Siló, donde aposenté mi Nombre antiguamente, y ved lo que hice con él ante la maldad de mi pueblo, Israel..., y ahora... haré con la casa que se llama por mi nombre, en la que confiáis..., como hice con Siló» (7,12-14) [10].

En el culto a Yahvé se fueron introduciendo más y más los *massebot* o «estelas», clavadas en altozanos o bosquecillos. Estas estacas, o piedras agudas, servían para marcar un lugar sagrado. Jacob, tras su sueño, erigió una en honor de Yahvé (Gn 28,18.22; aprobada por la divinidad: Gn 31,13; otra en Betel: Gn 35,14). El israelita no pensaba ciertamente que la divinidad moraba en ese lugar (tampoco en el templo de Sión, lugar sagrado por antonomasia, que no era, teóricamente, más que «asiento de su santo Nombre»), sino que creía que la fuerza divina se trasladaba a él, y en concreto, a la estela. Esta fuerza era controlada mediante el sacrificio a voluntad de los peticionarios. La Ley prohíbe expresamente estas estelas (Lv 26,1). La reforma religiosa del rey Ezequías (716-687: 2 Re 18ss) [11], y la ya men-

[9] Cf. Sal 132,13-14: «Porque Yahvé ha escogido a Sión, / la ha escogido como sede para sí: / "Aquí está mi reposo para siempre, / en él me sentaré, pues lo he querido."»

[10] Igualmente, Miq 3,11, que tiene ante sus ojos las grandes edificaciones de Jerusalén: «¿No está Yahvé en medio de nosotros? (cf. Sal 46; 48; 76) ¡No vendrá sobre nosotros ningún mal!» Para el profeta, la protección automática del recinto sagrado es inexistente. La misma idea en Amós 9,1ss: Yahvé sacude los capiteles y se desploman los umbrales del santuario de Betel. Un caso análogo: la posesión del arca de Yahvé no garantiza (como pensaban) la victoria de Israel contra los filisteos (1 Sm 4,5ss).

[11] 2 Re 18,4: «Quitó los altos, derribó las estelas, cortó los cipos y rompió la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque los hijos de Israel le habían quemado incienso hasta aquellos días.»

cionada de Josías (640-609: 2 Re 22ss), intentaron desterrar esta práctica de venerar los *massebot* por considerarla mágica e idolátrica [12].

C) *El ritual de los sacrificios*

El antiguo ritual de los *sacrificios* y acciones conexas contiene interesantes elementos mágicos. Los sacrificios se basan, por una parte, en una creencia general —de la que participaban, cómo no, los israelitas—, en una determinada virtud de la víctima como atracción de la divinidad, es decir, el acto sacrificial es un cierto modo de presión para que aquélla otorgue sus dones, y por otro, se fundamenta también en la idea de que ingerir las carnes tras el sacrificio al lado de la divinidad equivale a participar en una misma fuente de vida: al entrar Dios y el hombre en una misma esfera vital [13], representada por la sangre de la víctima, se asocian ambos de algún modo (Ex 24,5-8), por lo que la divinidad adquiere un tono amistoso. La alianza con Noé tras el tremendo castigo del Diluvio es ejemplo claro. El patriarca construyó un altar a Yahvé; tomó de todos los animales puros e hizo un holocausto. Dios, dice el texto, al aspirar el calmante aroma quedó aplacado y dijo en su corazón: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre» (Gn 8, 20). Esta expresión, «calmante aroma», pasa luego al ritual de los sacrificios [14] (Ex 29,18.25; Lv 1,9.13, etc.). La divinidad ha quedado como subyugada por el grato olor del sacrificio [15].

[12] Los *massebot* formaban parte del culto de Baal (para algunos difícilmente distinguible de Yahvé, pues era también el Señor del cielo; la divinidad suprema): cf. 1 Re 14,23: Roboán, heredero de Salomón erige estelas y es criticado por idólatra; 2 Re 3,2 (Jorán, hijo de Ajab, rey de Israel [*ca.* 850 a. C.] había erigido una estela a Baal); 10,26, etc. Los profetas protestan contra el culto rendido a los *massebot*: Jr 43,13; Ez 26,11.

[13] Cf. Gn 15,9-21: diálogo y alianza de Yahvé con Abrahán que se lleva a cabo en torno a un sacrificio. Este es un pacto entre dos que participan de algún modo de una misma esfera, mientras que el acordado en principio por Yahvé con Noé aparece como un acto espontáneo de la divinidad y no hay sacrificio (Gn 6,18). Luego el pacto es ya bilateral, con altar y sacrificio, como indicamos a continuación.

[14] Este sintagma se encuentra treinta y cinco veces en el libro del *Levítico*.

[15] En la epopeya de Gilgamesh también Utnapistim ofrece un sacrificio a los dioses: «Y éstos olieron el dulce sabor y los dioses se apiñaron como moscas en torno al sacrificio.»

El Código de la Alianza prohíbe, entre otros, varios ritos mágicos practicados comúnmente entre los israelitas. Así: cocer un cabrito en la leche de su madre, o sembrar un campo con dos semillas diferentes (Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21). Estas acciones, heredadas de los cananeos, se ejecutaban con la intención de mezclar dos clases de vida, así como las potencias que las sustentaban. En el campo, por ejemplo, las dos semillas interesaban a dos poderes demónicos, protectores de cada semilla, con lo que se imbricaba a un número doble de fuerzas y se aumentaba la fertilidad; la prohibición de la mezcla de la leche podría orientarse contra el uso común de utilizar la leche en la preparación de un producto mágico con el que hacer fructíferos campos y ganados [16].

Ciertas enfermedades, como la peste y los tumores, se curaban con recursos de magia homeopática. Así, cuando los filisteos se apoderaron del Arca de la Alianza, tras una derrota de los israelitas en los primeros tiempos de Samuel, se provocó un terror mortal en la ciudad filistea de Ecrón, que albergaba el Arca, porque descargó allí duramente la mano de Yahvé [17]. «Los que no murieron de miedo fueron atacados de tumores (y de peste), y los alaridos de angustia de la ciudad subieron hasta el cielo» (1 Sm 5,12). Para acabar con la plaga, los adivinos de los filisteos aconsejaron aplacar al Dios de Israel con cinco tumores y cinco ratas de oro [18]. Subieron el Arca a una carreta junto con las diez figuras doradas y la dirigieron hacia Israel. Los habitantes de la ciudad fronteriza tomaron el Arca, y la depositaron —tras efectuar un sacrificio— junto con las ratas y tumores de oro en una piedra consagrada a Yahvé. Este hizo cesar la plaga que asolaba a los filisteos. El relato presenta en realidad el caso de un combate entre dos deidades nacionales: Dagón, con los filisteos; Yahvé, con Israel. La plaga infligida es el arma de Yahvé. Este se aplaca forzado por el tributo en oro que representa a los señores de los filisteos (1 Sm 6,4) o a las cinco ciudades que gobiernan (6,17), y a los animales, ratas, subyugadas también al poder de Yahvé.

[16] Cf. G. von Rad, *Deuteronomium,* pág. 102.

[17] 1 Sm 5,6. Que la desgracia procedía de Yahvé lo sabían perfectamente los filisteos: 1 Sm 6.

[18] Amuletos en forma de ratón han aparecido en excavaciones; véase P. K. McCarter, Jr., *I Samuel* (Anchor Bible), Garden City 1980, 133. Esta narración parece toda ella el reflejo de un antiguo ritual expiatorio cananeo.

Es verdad que los que practicaron este rito de magia homeopática eran filisteos, no israelitas, pero el texto sagrado de 1 Sm 6 no lo critica en absoluto. De hecho, se consiguió el efecto deseado [19], y Yahvé quedó contento.

En el libro deuterocanónico de Tobías (cap. 6) encontramos una historia semejante de remedios mágicos contra las enfermedades, pero esta vez dictados por un ángel. Tobías, en compañía de un espíritu celeste, se pone en camino para encontrarse con la que había de ser su esposa. Al lavarse los pies en un río durante el trayecto, saltó del agua un gran pez con la intención de devorar una de sus extremidades. Pero el muchacho logró apoderarse del pez y lo arrastró a tierra [20]. El ángel le instruyó entonces así: «Abre el pez, sácale la hiel, el corazón y el hígado porque son remedios útiles.» Un poco más tarde, preguntó el joven al ángel, su compañero de viaje: «¿Qué remedios hay en el hígado, el corazón y la hiel de este pez?» El espíritu le respondió: «Si se quema el corazón o el hígado de este pez ante un hombre o una mujer atormentados por un demonio o un espíritu malo [21], el humo ahuyentará todo mal y lo hará desaparecer para siempre. En cuanto a la hiel, untando con ella los ojos de un hombre atacado por manchas blancas, y soplando sobre ellas, queda curado» (6,8-10).

El pasaje no hace otra cosa que recoger un rito mágico del entorno [22] y sancionarlo con la aprobación divina por medio del ángel Azarías (= Rafael). Al final del mismo capítulo, el corazón y el hígado del pez habrán de servir de hecho —convirtiéndose en humo arrojados a las brasas de un incensario— para ahuyentar al demonio que, enamorado de la joven Sarra, había matado a sus siete maridos anteriores (6,17-18). Todo ocurre tal cual predice el ángel. El olor

[19] El texto reconoce indirectamente sus poderes como adivinos-profetas al admitir su éxito en saber cómo retornar el arca y aplacar a Yahvé. El pasaje describe un rito mágico homeopático que tiene éxito. Los ratones desempeñan el mismo papel que la serpiente de bronce en Nm 21,8ss: la imagen del portador de la plaga la elimina. Todo el conjunto del relato está fuertemente impregnado de concepciones mágicas y míticas.

[20] La atmósfera del texto da a entender que la pesca es milagrosa.

[21] Vulgata: *omne genus daemoniorum*, es decir, cualquier tipo de espíritu malo.

[22] En el mundo grecorromano la hiel tiene cualidades medicinales; cf. Plinio, *Nat. Hist.* 32,24, y Galeno, *Fac. simpl. medic.* X 2,13.

del pez expulsa al demonio [23], que escapa por los aires a Egipto. El ángel Rafael lo persigue, le da alcance, lo ata de pies y manos en un instante y lo encadena (8,1-3).

Otros ritos expiatorios propiamente israelitas, que prolongan antiguos usos de aguas lustrales, se adscriben en el ámbito de la fe en la potencia de ciertas materias dotadas de una especial eficacia mágica. Así, la preparación del agua y sangre lustrales para la purificación del leproso tal como lo prescribe el Código Sacerdotal (Lv 14,4ss). El texto prescribe al sacerdote que mande traer:

«Dos pájaros vivos y puros, madera de cedro, púrpura escarlata e hisopo. Después mandará inmolar a uno de los pájaros sobre una vasija de barro con agua pura. Tomará luego el pájaro vivo, la madera de cedro, la púrpura escarlata y el hisopo y lo mojará, junto con el pájaro vivo, en la sangre del ave inmolada sobre el agua pura. Luego rociará siete veces al que ha de ser purificado de la lepra. Y, tras declararle puro, soltará en el campo el pájaro vivo.»

Otro uso claro de esta especie de magia es la preparación —para limpiar los pecados y la impureza ritual causada por el roce con un cadáver— del agua lustral a base de las cenizas de una vaca roja, tal como se prescribe en Nm 19. En la disposición interviene también la madera de cedro, el hisopo y la grana; todo ello, mezclado con las cenizas de la vaca roja ofrecida previamente en sacrificio, servía

[23] La versión de la Vulgata intenta evitar el sesgo mágico atribuyendo la acción a Rafael directamente: *Tunc Raphael angelus apprehendit daemonium.* Partiendo del supuesto que lo corpóreo no puede ejercer poder sobre lo espiritual, tenemos aquí un caso claro de magia. Los comentaristas sienten notable embarazo ante el texto y buscan alguna explicación en la alegoría: el hígado simboliza el poder de Dios; el acto es una especie de rito sacramental, pero el verdadero operante es Dios. Los exegetas protestantes aceptan con mayor naturalidad que este pasaje representa un acto de magia. Bien es verdad, sin embargo, que en el cap. 12, en el discurso de Rafael, el autor afirma que toda la acción es obra de Dios y que poner de relieve esta acción divina es la intención primaria del libro. Pero el autor cree sin duda en la magia, que la divinidad utiliza para sus fines. Cf. *Pesiqta* 40a: para expulsar al demonio hay que tomar ciertas raíces, se queman y el humo producido más una aspersión de agua expelen al diablo. Cf. Flavio Josefo, *Antiq.* 8,2-5 y *Bellum* 7,6,3: existe cierta raíz que expulsa a los espíritus. Las fumigaciones con fórmulas mágicas eran corrientes entre los babilonios; cf. M. García Cordero, «Los espíritus malignos según las creencias judías del tiempo de Jesús», *Ciencia Tomista* 80, tomo 116 (1989), 430.

para preparar un agua lustral con la que se purificaba [24] al que había tenido contacto, por ejemplo, con un cadáver [25].

Otro caso típico del poder del agua, ciertamente mágico, es el de la ordalía por celos descrita en Números 5,11-31. En este caso, también el agua actúa mezclada con otro elemento:

«Cualquier hombre cuya mujer se haya desviado y le haya engañado..., pero no hay ningún testigo y no ha sido sorprendida..., ese hombre llevará a su mujer al sacerdote..., y éste la pondrá delante de Yahvé. Tomará luego agua santa en un vaso de barro y cogiendo polvo del pavimento de la Morada (de Yahvé = el Templo) lo esparcirá sobre el agua...»

El sacerdote le hace beber del agua con esta imprecación:

«Si estando bajo la potestad de tu marido te has desviado..., que entren estas aguas de la amargura en tus entrañas para que inflen tu vientre y hagan languidecer tus caderas...»

La creencia en el poder misterioso de este agua se mantuvo durante siglos hasta que Johannan ben Zaccai abolió la prueba a finales del siglo I (*Sotah*, 9,9). El rito era probablemente muy antiguo. En un principio, sería el agua la portadora del poder mágico. La religión israelita hereda el rito, pero lo transforma de acuerdo con su nueva concepción de la religión: es Yahvé quien actúa, pero por medio del agua.

[24] Cf. en especial los vv. 20-22: «Pero el hombre que quedó impuro y no se purificó, ése será exterminado de la asamblea, pues ha manchado el santuario de Yahvé. Las aguas lustrales no han corrido sobre él: es un impuro.» El texto destaca el poder del agua lustral por sí. Esta creencia debía ser muy antigua y fue regulada por el Código Sacerdotal (P), al igual que otras instituciones hoy curiosas: las campanillas del vestido del sumo sacerdote (Ex 28,33s), el agua amarga de la ordalía de Nm 5 (cf. el párrafo siguiente) y el chivo expiatorio (Lv 16).

[25] Este rito tiene muchísimos paralelos en la historia de las religiones de otros pueblos muy diversos (navajos, basutos, tibetanos, etc.; cf. Frazer, *The Golden Bough* I 322-325). Para el mundo clásico, cf., por ejemplo, Virgilio, *Eneida* 6,228-231; Ovidio, *Fast.* 4,639.725.733 (también cenizas de una ternera mezclada con aguas lustrales); el contacto con un muerto también hace impuro: Eurípides, *Ifigenia en Taúride* 380-383; *Helena* 1430. Paralelo avéstico para la mezcla de agua con algún producto de la vaca en el *Vendîdâd* 5,51; 7,73-75 (orín de vaca más tierra y agua). De las maderas de cedro e hisopo (quizá el *origanum marjoranum*) y la grana se afirmaba que tenían propiedades medicinales.

Sacrificios humanos

Se ha sostenido por diversos investigadores que hasta la época de la redacción definitiva del libro del *Deuteronomio* (hacia los años del destierro: siglo VI a. C.; otros la sitúan más tarde: en torno al 400 a. C.) se habían practicado en Israel sacrificios humanos [26], a los que los israelitas habrían atribuido singular valor mágico, pues constreñían especialmente a la divinidad. El presupuesto de este tipo de ritos es la creencia en que la divinidad puede mandar lo que le apetezca. Ofrecer lo que más cuesta será bien recibido. Esta suposición no es inverosímil, ya que el entorno púnico y cananeo practicaba tales ritos sangrientos [27]. El sacrificio humano aparece, como es bien sabido, en Gn 22 (sacrificio de Isaac) [28]. Abrahán hasta el último momento cree obedecer a Dios, pero éste detiene el sacrificio. Sin embargo, el autor del texto no polemiza contra tal sacrificio y acepta su posibilidad [29].

Una historia más antigua, la de Jefté, acaba con la inmolación a Yahvé de la propia hija del héroe:

«Jefté hizo un voto a Yahvé: "Si entregas en mis manos a los ammonitas, el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro

[26] El ofrecimiento de hijos y otros sacrificios humanos no se suele dar en las religiones más primitivas, sino en las que han experimentado un cierto desarrollo. Cf., además de los textos citados posteriormente: 2 Re 21,6 (el rey Manasés de Judá); en general: 2 Re 23,10 («pasar por el fuego a un hijo en honor de Mólec»); Jr 7,31; 19,5-6; quizá en 32,35; Is 57,5 («degolladores de niños en las torrenteras y en los resquicios de las peñas»); indirectamente: Ez 16,20s; 23,37. Cf. también Miq 6,7: «¿Daré (a Yahvé) mi primogénito por mi rebeldía...?»

[27] Así, los ammonitas, moabitas egipcios y pueblos cananeos; cf. 2 Re 3,27: «Viendo el rey de Moab que llevaba la peor parte en la batalla..., tomó a su primogénito... y lo alzó en holocausto sobre la muralla..., y hubo gran cólera contra los israelitas, que se alejaron de allí...» Por lo visto, el sacrificio tuvo éxito. Ammonitas: Lv 18,21; 20,2; pueblos arameos en general: 2 Re 17,31.

[28] Según H. Maccoby, *The sacred Executioner*, Londres 1982, 191, e íd., *Paul and Hellenism*, Londres 1991, 66, un fragmento midrásico recientemente descubierto (Cambridge Univ. Library MS Or. 1080, Box I; 48) nos permite percibir una versión anterior a esta historia: Isaac sufre la muerte, pero luego es resucitado y accede al ámbito de lo divino.

[29] Otros exegetas opinan que la modificación con final feliz de la historia primitiva —que acababa con el sacrificio— es un alegato de protesta contra los sacrificios humanos en general y el de los hijos pequeños en particular.

cuando vuelva victorioso del encuentro con los ammonitas, será para Yahvé y lo ofreceré en holocausto"» (Jue 11,30-31).

Jefté obtiene una resonante victoria, pues Yahvé puso en sus manos a los ammonitas. Entonces,

«Cuando Jefté volvió a Mispá, a su casa, he aquí que su hija salía a su encuentro bailando al son de las panderetas. Era su única hija; no tenía más hijos que ella. Al verla, rasgó sus vestiduras y gritó: "¡Ay hija mía! ¡Me has destrozado! ¿Habías de ser tú la causa de mi desgracia? Se me fue la boca ante Yahvé y no puedo volverme atrás"» (vv. 34-35).

Tampoco encontramos en este relato ninguna crítica a Yahvé por hacer de Jefté un poseído del Espíritu, ni siquiera un reproche al monarca por cumplir estrictamente su voto. El relato indica con claridad que en tiempo de los Jueces no eran insólitos en Israel tales sacrificios. Aunque el escritor del libro de los *Jueces* parece tender un velo de discreción sobre el último acto de la historia, es claro que Jefté cumplió su voto [30]. Es más, para conmemorar el hecho se instaura la costumbre ritual de llorar a la hija de Jefté cuatro días al año [31].

Un poco más tarde, en el siglo IX, en época del rey Ajab, y con toda claridad también, encontramos el mismo bárbaro ritual. Un personaje de Betel, Jiel, reedificó Jericó. Dice el texto de 1 Re 16,34: «Al precio de Abirón, su primogénito (es decir, sacrificándolo [32]),

[30] Algunos judíos de hoy opinan que el silencio sobre el último momento de la muchacha indica que su padre no consumó el sacrificio. El texto bíblico, sin embargo, no permite esta interpretación. Los antiguos comentaristas judíos aceptaban el trágico final: F. Josefo, *Antiq.* 5,7,10; *Bereshit Rabba* 60. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, el treno por la muchacha debe ser puesto en relación con los lamentos de héroes o semidioses que sufren muerte cruel, Idomeneo en Virgilio, *Eneida* 11,264, o la misma Ifigenia. En tiempos muy arcaicos, en Braurion, se conmemoraba su suerte en la festividad de Artemis Tauropolos con un sacrificio humano. Por otro lado, resulta curioso que Jefté es alabado, al menos indirectamente, en ciertos textos como 1 Sm 12,11; Eclo 46,11; Heb 11,32-34.

[31] Probabilísimamente, primero existió el rito y luego se forjó la leyenda para explicarlo.

[32] Según M. Noth (*Handbuch z. AT; Jos.*, Tubinga 1953, 356), sin embargo, no es seguro el sentido de «sacrificándolo», ya que no se encuentran restos arqueológicos de tales tipos de sacrificio. Quizá, añade, la muerte fue accidental y fue interpretada como castigo por no haber hecho caso a la maldición de Josué (6,26, citado a continuación). Pero, de admitirse esta explicación, sería necesario también postular un segundo «accidente», el del hijo menor, para la conclusión de las obras.

puso los fundamentos de la ciudad, y al precio de su hijo menor, Segub, puso las puertas, según las palabras que dijo Yahvé por boca de Josué, hijo de Nun.» Yahvé parece permitir al menos que logren su efecto tan tremebundos sacrificios, pues la reconstrucción se lleva a cabo en contra de una maldición de Josué contra quien osara emprender la reconstrucción: «¡Maldito sea el hombre que se levante y reconstruya esta ciudad! ¡Sobre su primogénito echará su cimiento y sobre su pequeño colocará las puertas!» (Jos 6,26).

En 2 Sm 21 (texto que comentaremos más adelante acerca del poder de la maldición) se menciona también clara aunque indirectamente la eficacia de los sacrificios humanos. El esquema es el siguiente: Yahvé, comprometido por un juramento quebrantado y una maldición posterior, causa una notable sequía que asola a Israel. Luego, por medio de un oráculo (21,1), exige una expiación; aplacado por sacrificios humanos, hace cesar la hambruna. Ocurrió así: en tiempos de David hubo hambre durante tres años consecutivos. El monarca consultó el rostro de Yahvé [33], quien respondió: «Hay sangre sobre Saúl y su casa porque mató a los gabaonitas.» El rey convocó a los responsables de esta tribu amorrea y les preguntó: «¿Qué puedo hacer por vosotros y cómo puedo aplacaros para que bendigáis la heredad de Yahvé?» Los gabaonitas respondieron: «Entréganos siete de entre los hijos de Saúl y los despeñaremos [34] ante Yahvé en Guibeá.» Así se hizo. Se ejecutó cuanto ordenó el rey, y tras el sacrificio de los hijos de Saúl, «Dios quedó aplacado con la tierra», y cesó el hambre (vv. 1-14) [35].

Todavía en el siglo VIII, en tiempos de la ruina del reino del Norte, el rey Ajaz de Judá «hizo pasar por el fuego a su hijo» (2 Re 16,3). Hay un curioso texto en Ezequiel (20,25-26.31) que parece indicar que los israelitas habían entendido demasiado al pie de la letra el mandato de consagrar los primogénitos a Yahvé (Ex 22, 28-29): «E incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y

[33] Por los medios usuales: las suertes (*urim*), o por el oráculo de un profeta.

[34] Heb. *hoka'num,* del verbo *yaqa'*, cuyo significado exacto se desconoce. Otros proponen: los «crucificaremos» o «empalaremos».

[35] Hay en 1 Sm 15,33 otra ejecución sagrada ante Yahvé, esta vez por parte de Samuel: se trata del conocido caso de la guerra contra los amalecitas, en la que Saúl no cumple con la ley del anatema, sino que perdona la vida al rey Agag y a lo mejor del rebaño. Por esta falta Yahvé rechaza a Saúl y no acepta su arrepentimiento. Finalmente, Samuel despedaza a Agag ante Yahvé.

normas con las que no podían vivir, y les hice contaminarse con sus propias ofrendas, haciendo que pasaran por el fuego a todos sus primogénitos; era para infundirles horror, a fin de que supiesen que yo soy Yahvé» [36].

Sin embargo, el AT en su conjunto rechaza este bárbaro ritual [37] y lo sustituye por la consagración a la divinidad de todos los primogénitos tanto de las personas (cf. Ex 34, 19: «todo primogénito es mío...») como de los animales (Ex 22,29; Dt 15,19), que han de ser rescatados con un sacrificio al templo (Ex 13,11ss; Nm 3,44s; Lc 1-2) [38].

D) *Ritos apotropaicos*

Los ritos apotropaicos son acciones sagradas con las que el ser humano busca procurarse una defensa ante el mal. Entre ellos destaca la utilización mágica del poder de la sangre. Aunque los textos bíblicos no lo dicen expresamente, queda claro para cualquier lector

[36] Cf. una réplica a este texto de Ezequiel en Jr 7,31 (Dice Yahvé): «Han construido los altos de Tófet... para quemar a sus hijos e hijas en el fuego, cosa que no les mandé ni se me pasó por las mientes.» Es bastante difícil para una mentalidad de hoy comprender el texto de Ezequiel. Dice el comentarista de la Biblia de Jerusalén en nota al pasaje: «La teología primitiva atribuye a Yahvé las instituciones y deformaciones cuyos responsables son en realidad los hombres.» Este comentario supone en el exegeta la posibilidad de rechazar el contenido de un texto profético bien claro. ¿Dónde está la frontera en la que hay que detenerse en el rechazo? ¿Hasta dónde lo permite el concepto de la inspiración divina del autor sagrado?

[37] Pena de muerte por ofrecer en sacrificio los hijos a Mólec: Lv 18,21; cf. similares prescripciones de Lv 20,2-5 («morirá sin remedio») y las prohibiciones de Dt 12,31; 18,10s, así como los comentarios negativos de 2 Re 16,3-4 (citado anteriormente) y 17,17: entre otros pecados, la caída de Samaría ante Sargón II se debió a la cólera de Yahvé ante estos sacrificios humanos. Para los profetas, cf. nota anterior (Jr 7,31) y Ez 16,20.

[38] El pueblo podría haber deducido de sentencias proféticas como Miq 6,7 (cf. nota 26) o parecidas que la divinidad aceptaba esos sacrificios. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, esos sacrificios están sin duda en la base de la dedicación a Yahvé de los primogénitos. Desde H. Gunkel (*Schöpfung und Chaos*, Gotinga 1895) se piensa que el yahvismo sublima un rito bárbaro: Israel sustituye el sacrificio humano por el de un animal, como en la cultura griega (Eurípides, *Ifigenia en Aúlide*, 1540). Eusebio de Cesarea (*Praep. evang.* 1,10,29) aporta paralelos paganos para estos sacrificios. El Crono fenicio (Baal) sacrifica al Cielo su único hijo: *yedud*, el «querido», o *yeud*, el «único» (Filón de Biblos, frag. 2,24: Müller, *Frag. Hist. Graec.* III 569.571).

avisado que la manipulación cuidadosa de este elemento vital supone la utilización por parte del sacrificador de unas potencialidades supranaturales admirables. El rito más importante del año judío era el sacrificio del cordero pascual. Con él se conmemoraba ciertamente la perpetuación de la alianza entre Yahvé y su pueblo escogido por medio de la rememoración ritual de un pacto del pasado, ratificada por la sangre. Este sentido es primario. Pero la sangre del cordero pascual significa también un elemento de protección: fue así la primera vez cuando el ángel exterminador pasó durante la noche acabando con los primogénitos de los egipcios: la sangre de la víctima con la que se untaban el dintel y las jambas de la puerta principal servía de señal ahuyentadora para que el exterminador pasara de largo (Ex 12,29ss), y seguía siendo protector cada año, pues la celebración de la pascua aseguraba la pertenencia al pueblo elegido y ahuyentaba a los enemigos. En un principio, el sacrificio del cordero debió ser entre los israelitas, como en otros pueblos del entorno, una acción apotropaica con la que en primavera se purificaba la casa y se aseguraba la protección divina para los rebaños. Que el animal sacrificado se imaginaba cargado de poder se deduce también del propio rito: éste prescribía la medida precautoria de evitar el contacto al día siguiente con una materia dotada de poder sobrenatural: era prescripción obligatoria que el cordero se consumiera todo el mismo día. El resto no sería tocado, sino que lo devoraría el fuego al amanecer (Ex 12,10). Así se evitaba cualquier profanación de un elemento cargado de poder sagrado.

Al igual que la sangre tiene su importancia en actos mágicos de hoy día que nos son bien conocidos (pensemos en el gallo degollado del *candomblé* brasileño), encontramos ritos en el libro del Levítico que son restos de usos similares, mágicos, de la sangre. Así, el sacrificio por el pecado de un jefe en el capítulo 4 de este libro (vv. 22-26). En primer lugar, una acción con resabios mágicos, la imposición de las manos, transmitía por contacto físico el pecado a un macho cabrío, que debía ser sacrificado ante el altar. «El sacerdote, luego, mojaba su dedo en la sangre de la víctima y untaba con ella los cuernos del altar de los holocaustos, derramando la sangre al pie de este altar...» (v. 25). Si el que había pecado era el sumo sacerdote, «era preciso rociar siete veces el velo del santuario» (v. 6). Si se analiza el término hebreo que expresa la «expiación», *kipper,* por medio de la comparación con otras lenguas semíticas, el acádico, por

ejemplo, observamos que el vocablo significaba originariamente «borrar» (en árabe, «cubrir»). Se concebía así el pecado como una impureza material superpuesta de algún modo sobre el cuerpo del pecador, y se esperaba que la sangre, como elemento sagrado (y mágico), borrara esa mancha del pecado [39]. A la vez, y según la misma concepción, la sangre, que carga de poder lo que toca, transmitía al altar y a los cuernos esa fuerza: con ello se fortalecía la santidad del lugar de las ofrendas, pues la sangre era para los israelitas la portadora de la vida, y ésta pertenecía sólo a la divinidad.

Los sacrificios del gran «Día de la Expiación», en hebreo *yom kippur*, en otoño, cuyas minuciosas prescripciones se hallan cosignadas en el capítulo 16 del *Levítico*, son el testimonio de la amalgama de dos ritos muy antiguos de purificación y expiación que debían celebrarse uno detrás de otro. Uno se desarrollaba junto a la Tienda de la Reunión —cuyos momentos cruciales eran la imposición de las manos por parte del sumo sacerdote sobre el macho cabrío, cargado con los pecados del pueblo gracias a este acto, y el envío de aquél al desierto, a los dominios del demonio Azazel—, y otro, junto al altar. En este momento y lugar la sangre desempeñaba un papel preponderante: con la sangre de un novillo el sacerdote rociaba siete veces el propiciatorio. Lo mismo ocurría con la sangre de un macho cabrío que se inmolaba a continuación. Y en un tercer momento se tomaba sangre de los dos animales y se untaban con ella los cuernos del altar. Luego, leemos en Lv 16,19, el sacerdote debía realizar sobre él siete aspersiones de sangre y así lo purificaba y lo «separaba de las impurezas de los hijos de Israel». El valor de la sangre, que hoy llamaríamos mágico, queda bien testimoniado en este rito. Con el tiempo, sin embargo, Israel irá distinguiendo entre pura «acción sacrificial», en la que por obra y gracia del rito mágico pasa a la esfera humana el poder divino, y la «acción sacramental», en la que ya no basta el rito en sí mismo, sino que es decisiva para el efecto la pureza del actuante, y en la que se entiende el don de la acción divina como el producto de una voluntad libre y generosa.

[39] Naturalmente, el sujeto último de esta acción de «borrar» es Dios: Dt 32,43; Jr 18,23; Ez 16,63; Sal 65,4, o también el sacerdote en Lv 1,4; 16,24. Cf. S. R. Driver, *Deuteronomy*, Edimburgo ^{3}1965, 425.

E) *Los amuletos*

Los amuletos gozaban de gran aceptación entre el pueblo sencillo del Israel antiguo. Este admitía sin más discusión —a pesar de su monoteísmo oficial— la existencia de otros dioses de menor poder al lado de Yahvé (cf. Jue 11,23-24 [40]; 2 Re 3,27 [41]; 1 Sm 26,19 [42]; cf. también Ex 15,11 [43]; Sal 82,1; 89,7; 95,3 [44]). Esa creencia en un politeísmo práctico condujo al uso de amuletos para honrar, o protegerse, de tales dioses inferiores. Así, Raquel, la segunda mujer de Jacob, se llevó de casa de su padre los idolillos domésticos, o *terafim* [45], para que le sirvieran de amuleto (Gn 31,19). Las mujeres is-

[40] Dice Jefté a Sijón, rey de Jesbón (que no quería dejar pasar por su territorio a las tropas de Israel, plantó batalla y fue derrotado): «Con que Yahvé, Dios de Israel, ha desposeído a los amorreos en favor de su pueblo, Israel, ¿y tú le vas a desposeer a él? ¿No tienes ya lo que tu dios, Kemós, ha quitado a sus poseedores? Igualmente, nosotros tenemos lo que Yahvé, nuestro Dios, nos ha dado en posesión». En realidad, Sijón era un ammonita y su dios era Milkón. Kemós era el dios de los moabitas (1 Re 11,33; Nm 21,29), situados inmediatamente al lado (cf. v. 18). Pero este error no importa para el argumento. Kemós es a Moab lo que Yahvé a Israel. Jefté acepta una norma del derecho internacional de entonces; un pueblo conquista una zona porque su dios es más potente, o el otro dios, por enfado, lo permite. Los amorreos expulsaron y conquistaron lo que Kemós (Milkón) les otorgó. Jefté acepta la existencia y el poder de Kemós (Milkón).

[41] Texto citado en nota 27. Suelen entender los comentaristas que el redactor hebreo elimina del texto una alusión clara al éxito del dios de Moab, Kemós. La «cólera» pudo ser una epidemia o algo similar. El rey moabita, Mesa', venció y erigió una estela, cuya inscripción se ha conservado hasta hoy («Estela de Mesa'»).

[42] «Que vaya a servir a otros dioses...»

[43] «¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses?»

[44] El gran El, dios jefe del panteón cananeo, fue depuesto por Yahvé, «gran rey sobre otros dioses».

[45] Amuletos muchas veces en forma humana (1 Sm 19,13.16), utilizados como protección o como medio de adivinación (Ez 21,26; Zac 10,2). Para Labán, eran «sus dioses» (v. 30). Según algunos comentaristas, lo importante era que la posesión de esas figurillas otorgaban el derecho a tener parte de la herencia que ellos protegían. Los dioses domésticos aparecen en múltiples religiones. Para el mundo de la antigüedad grecorromana es clásico el caso de Eneas, que lleva consigo los Penates de Troya (Virgilio, *Eneida* 2,293ss; 3,148ss). Los *terafim* garantizaban la bendición de la familia y de los rebaños. La posesión de la imagen obliga a la divinidad. Los *terafim* debían ser comunes en el antiguo Israel. Pero el relato no relaciona a Jacob con ellos, sino a un arameo, Labán. En el *Génesis* no aparece la protesta profética contra los *terafim* (1 Sm 15,23; 2 Re 23,24), aunque el narrador se siente ajeno a ellos.

raelitas daban culto en secreto a la diosa siria de la fecundidad, Aserá, idéntica a la babilónica Istar, para favorecer los embarazos y partos [46]. En las excavaciones en Palestina se han encontrado innumerables estatuillas de la diosa desnuda que dan fe de esta adoración [47]. Los portavoces de la religión oficial, sin embargo, lucharon siempre contra este culto, promoviendo o alabando su abolición (cf. 1 Re 14,24: ritos de fecundidad heredados de la religión de Canaán; 15,12.23; 2 Re 13,6 [el cronista se lamenta de la persistencia del cipo en honor de la diosa de la fecundidad]; 17,10; en general: Ex 34,13; Dt 7,5; 12,3).

F) *La invocación a los muertos*

La invocación a los muertos, o necromancia, era una práctica también habitual en Israel (2 Re 21,6; Is 8,19; 65,4 [48]) a pesar de los ataques y prohibiciones de la Ley (Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11 [49]) y de los reyes piadosos, de los que hemos dado algún ejemplo anteriormente. El caso más sonado es el de Saúl, enfrentado a una guerra contra los filisteos (1 Sm 28,3-25). Cumpliendo con la tradición legal, Saúl había expulsado del país a nigromantes y adivinos. Pero cuando vio que Yahvé no respondía a sus consultas antes de la batalla, no dudó un momento en dirigirse a una nigromante, quien evocó para él al espíritu del ya difunto Samuel. El narrador del libro 1 de los *Reyes* nos describe la escena con absoluta ingenuidad y par-

[46] Además, y también con ritos relacionados con la fecundidad, hubo hasta hieródulas (prostitutas sagradas: para la institución, cf. Heródoto I 199) en el templo de Jerusalén: 1 Re 15,12 (el rey Asá de Judá tenía una abuela, Maacá, que era «Gran Dama» [sacerdotisa] de Aserá); 22,47. Cf. Dt 23,18 (también hieródulos), y Am 2,7.

[47] Cf. para el reinado de Manasés de Judá 2 Re 21,5ss: «Edificó altares a todo el ejército de los cielos en los patios de la casa de Yahvé. Hizo pasar a su hijo por el fuego; practicó los presagios y los augurios, hizo traer a adivinos y nigromantes haciendo mucho mal a los ojos de Yahvé y provocando su cólera. Colocó el ídolo de Aserá que había fabricado en la Casa (de Yahvé).»

[48] Textos citados anteriormente en notas 4 y 26. La persistencia en el pueblo de semejantes prácticas, a pesar de las severas prohibiciones, da una idea del arraigo de las creencias en la nigromancia.

[49] Este pasaje (cf. nota 37) contrapone la adivinación ilegal al profetismo de Israel (18,15) como algo exclusivo y santo de este pueblo, fundado en el acto del Sinaí (vv. 15-18); cf. la sección final de este capítulo.

ticipa de lleno también él en la creencia de que ciertos muertos —que tienen ya acceso a los planes divinos y, por tanto, son capaces de predecir el futuro— pueden evocarse en pro de los vivos: el narrador no pone en solfa el poder de la nigromante. Es más: gracias a esa evocación, Yahvé profetiza a Saúl por medio del difunto la derrota que va a padecer al día siguiente [50]. El difunto podía hacerse oír desde el suelo (Is 29,4: «tu voz será como un espectro de la tierra») o a través de un *medium* (heb. *yidde' onîm*), como en este caso; entonces se creía generalmente que el espíritu penetraba en la mujer [51]. El texto hebreo dice en el v. 13: «He visto a un dios (o un ángel; en todo caso, un ser superior: *elohim*) subiendo de la tierra», lo que deja traslucir también que la veneración de los difuntos, como dioses manes, debió de sobrevivir en Israel hasta tarde.

G) *Cabellos y vestidos*

En torno a la figura de Sansón (cf. *Jueces*, caps. 13ss) se tejieron leyendas muy antiguas repletas de hechos maravillosos [52]. El narrador da rienda suelta a la expresión de toda suerte de creencias populares; por ejemplo, la aparición de un ángel que asciende luego a través de las llamas de un holocausto, el descenso del espíritu divino que se introduce dentro del cuerpo de Sansón y lo transforma, haciendo de él un héroe, etc. Pero lo más interesante para nuestro propósito es el poder mágico y sobrenatural que se atribuye a los

[50] 1 Cr 10,13, sin embargo, lo ve como uno de los peores crímenes del monarca: «Saúl murió a causa de la infidelidad que había cometido contra Yahvé... y también por haber consultado e interrogado a una nigromante.» 1 Sm 28,6 ofrece un pequeño catálogo de medios adivinatorios permitidos: «ensueños, *urim* (suertes) y profetas (legales)».

[51] Lv 20,27: «El hombre o la mujer en el que haya espíritu de nigromante o adivino morirá sin remedio.» Los Setenta traducen el heb. *obot*, «nuestros aparecidos», por gr. *enggastrimythos*, «ventrílocuo», dando a entender así su pensamiento: los espíritus penetraban en el vientre del *medium* y desde allí bisbeaban (cf. nota 4). En otros casos se trataba de una *incubatio* o pasar la noche al lado de las tumbas para ser instruidos por los espíritus (cf. Is 65,4: «pueblo... que habita en tumbas y en los antros hacen noche»).

[52] La historia de Sansón es semejante a la de Heracles: ambos comienzan sus hazañas estrangulando a un león; ambos mueren por una mujer; ambos escogen su forma de muerte.

cabellos [53]. Son los depositarios de una fuerza maravillosa a ellos unida. La historia es bien conocida: cortados los cabellos, desaparece el poder. El voto del nazireato (Nm 6,13-20) exigía la integridad de los cabellos, porque en tal plenitud tomaba cuerpo la idea de la posesión divina que se apropiaba del ser humano y le capacitaba para obrar actos portentosos. No es necesario insistir más en ello, porque la trampa de Dalila (Jue 16,6.10.13.17) es de sobra conocida.

Los vestidos son otro capítulo importante en la corporización de la fuerza o poder sobrenatural. La impureza de los vestidos comporta la impureza de la persona. Se ha supuesto por diversos investigadores que el acto de rasgarse las vestiduras ante el cadáver de un ser querido pudo haber significado en principio no un acto propiamente de dolor, sino un modo mágico de liberarse de la impureza, que procede del difunto, pegada a la ropa de los vivos que han permanecido en el mismo recinto. Posteriormente, este sentido se pierde y queda sólo la expresión del dolor o del escándalo. En uno de los profetas importantes de Israel, Elías, desempeña una parte de su vestimenta, el manto, un cierto papel mágico-milagroso. A un hombre que araba en su campo, Eliseo, le echó el profeta el manto encima. El contacto con la prenda mudó la personalidad de Eliseo, quien abandonó su labor, sacrificó sus bueyes y se puso al servicio de Elías (1 Re 19,19ss). Más tarde, ante el río Jordán, tomó este profeta su manto, lo enrolló y golpeó con él las aguas, que se dividieron a un lado y a otro (2 Re 2,8), con lo que se formó un vado (Eliseo repite el milagro: 2 Re 2,14) [54].

Hay un pasaje en Ezequiel en el que el profeta clama contra falsas adivinas que profetizaban siguiendo su propio espíritu y que utilizaban bandeletas de paño y velos con fines mágicos. Por lo visto

[53] Jue 16,17. Los cabellos como sede de la fuerza divina aparecen también en las sagas de otros pueblos. Así se explica, por ejemplo, el conocido corte de cabellera de los vencidos por parte de los indios americanos, o el caso de Pterelao en el mundo clásico: entre sus cabellos tenía uno de oro, que le proporcionaba la victoria y le aseguraba la vida. Pero su hija Cometó se lo arrancó por amor a su enemigo Anfitrión. Pterelao fue derrotado. Cf. Estacio, *Ad Hom. Iliad.* 83,6; Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* ²III 3262ss, y Th. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, Nueva York 1969, 436-443; 536-538. En Jue 16,20, Yahvé se aparta de Sansón una vez cortados los cabellos, y en 16,22ss.30, la fuerza le vuelve al crecerle el pelo. Dios puede castigar con el rapamiento de la cabellera, cf. Is 3,17.

[54] Cf. Ex 14 y Jos 3, de quien toman modelo, probablemente, estos milagros.

estaba muy extendida [55] esta práctica en el Israel de entonces, incluso entre los deportados a Babilonia. Dice el texto:

«¡Ay de aquellas que cosen bandas para toda clase de puños y que hacen velos [56] para cabezas de todas las tallas con ánimo de atrapar a las almas! Vosotras atrapáis las almas de mi pueblo, ¿y vais a asegurar la vida de vuestras propias almas? Me deshonráis delante de mi propio pueblo por unos puñados de cebada y unos pedazos de pan, matando a las almas que no deben morir y dejando vivir a las almas que no deben vivir, diciendo mentiras al pueblo que escucha mentiras.

Pues bien, así dice el Señor Yahvé: Heme aquí contra las bandas con las cuales atrapáis las almas como pájaros. Yo las desgarraré en vuestros brazos y soltaré al aire libre a las almas que atrapáis como pájaros. Rasgaré vuestros velos y libraré a mi pueblo de vuestras manos; ya no serán más una presa entre vuestras manos y sabréis que yo soy Yahvé. Porque torturáis el corazón del justo con mentiras, cuando yo no lo torturo, y aseguráis las manos del malvado para que no se convierta de su mala conducta a fin de salvar su vida; por eso, no veréis más visiones vanas ni pronunciaréis más predicciones» (13,17-23).

El pasaje no es precisamente diáfano, pero sí parece claro que se trataba de la conocida práctica de enrollar las cabezas y manos de figurillas de cera, o de otro material, con bandas y velos para provocar así un daño sobre el enemigo [57]. Estas profetisas debían de utilizar sortilegios ya conocidos en el mundo babilónico [58]. Da la im-

[55] Por poco dinero (v. 19) vendían sus prácticas mágicas, lo que implica que no eran escasas las profetisas.

[56] «Bandas» (*kᵉsatot*) y «velos» (*misphakhot*) son vocablos oscuros del texto hebreo, traducidos así por los especialistas a partir de analogías con el acadio.

[57] Se trata, pues, probablemente del «atar» y «desatar» mágicos. Los velos servirían bien para proteger la cabeza o para infligir una enfermedad. W. Zimmerli (*Ezechiel* I, Neukirchen 1969, *ad locum*) apunta una costumbre abisinia: cuando una mujer tiene un aborto se le atan las muñecas con hilos de palma o de lana para que no vuelva a ocurrir. Estas profetisas que hacían morir o permitían continuar la vida actuaban pretendidamente en nombre de Yahvé. Este protesta y actúa en contra (v. 20).

[58] Cf. P. Heinisch, *Ezechiel*, Bonn 1923, *ad locum*. P. Herrmann *(Ezechiel)*, Leipzig 1924, 86, cita textos babilónicos de magia de nudos: «Que el mago que la ha atado se derrita como la miel; que se deshagan sus nudos y se destroce su obra.» Himno a Nusku: «A la maga que me ha atado con su magia, átala tú a ella.» Súplica a los dioses en general contra actos mágicos: «Que se rompan los lazos, se disuelva la maldición, salten los hierros, se suelten las ligaduras y se rompan las cadenas.»

presión de que el profeta las condena más por el daño que hacen —el vidente acepta que esas mujeres tienen poderes reales— que por el rito practicado.

H) *El aceite*

El aceite es portador también de poderes especiales. Es bien sabido que en Israel servía para la unción de los reyes (1 Sm 9,16; 10,1; 16,1.13, etc.; Is 11) y profetas (1 Re 19,16; Is 61,1 [59]), pues revestía a aquel sobre el que se vertía del carácter intangible de lo santo. Se trata de un acto casi sacramental, una transferencia física de santidad desde la divinidad al ser humano. En el caso del profeta, el Espíritu de Dios penetra con la unción y el ungido queda inspirado, a veces poseído violentamente [60].

Contra el que ha sido revestido de esa fuerza otorgada con el aceite no se puede actuar impunemente. Una vez, nos cuenta el libro 1 de *Samuel* (cap. 26), David logró acercarse al campamento de Saúl, a la sazón su enemigo, y tuvo en su mano acabar con su vida de un lanzazo. Pero no consintió en ello, aunque sus amigos se lo sugirieron. Argumentó David: «¿Quién puede atentar contra el ungido de Yahvé y quedar impune?» (26,9). Saúl está protegido por un tabú religioso que David conoce y respeta. Hasta que el espíritu no se retire del monarca, es éste sacrosanto; pertenece al círculo de íntimos de la divinidad [61]. Tan importante es la acción del aceite sagrado, que el Mesías será por antonomasia el ungido de Yahvé y, por tanto, dotado de todos los poderes taumatúrgicos.

[59] «El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahvé...» El espíritu iba vehiculado por el aceite. También se ungen piedras (Gn 28,18), la tienda del testimonio (Ex 30,26) o sacerdotes (Ex 29,7; Lv 8,12). Originariamente, la unción debió de tener la misión de vehicular la divinidad porque se imaginaba a ésta atraída por la grasa de los sacrificios. Pero la Biblia no menciona siempre la unción de los profetas. Por ejemplo, no se mienta para uno tan significativo como Eliseo (1 Re 19,14ss). Quizá más tarde «ungir» significó «consagrar», sin más.

[60] 1 Sm 10,6: Dice Samuel a Saúl, después de su unción como rey: «Te invadirá entonces el espíritu de Yahvé, entrarás en trance con los profetas y quedarás cambiado en otro hombre.»

[61] Al huésped que se acoge en la casa se le unge también: Lc 7,45.

I) *La palabra y el nombre divino*

Otro capítulo importantísimo en el ámbito de lo mágico-supranatural es el de la palabra y su poder, la eficacia del nombre, el círculo de la bendición-maldición y el exorcismo. Todos estos aspectos se hallan bien representados en el AT y debemos aludir a ellos brevemente.

En Israel no puede comprenderse la estrecha relación entre la esencia de Dios y su nombre («El que es») si no se entiende qué suponía para la fe primitiva la creencia en la fuerza del nombre. No es ésta una palabra cualquiera, sino que estaba ligada a la esencia misma de la persona: era una cualidad del individuo o de la divinidad. Pronunciar el nombre de modo solemne era desatar un proceso de reacción, bueno o malo, que afectaba indefectiblemente a las personas. Por ello es Dios mismo el que en el AT revela su nombre, y con él, su identidad y su potencia. El uso del nombre divino necesitaba una legitimación, y de hecho se evitaba el pronunciarlo aun en circunstancias correctas, no vanas. Sólo el sumo sacerdote pronunciaba el nombre de Yahvé una vez al año, muy bajito, como un susurro, en el santo de los santos, un lugar que era precisamente tal porque era donde «Yahvé había puesto su nombre» (Jr 7,12).

Por ello, por esta virtud, hablar «en nombre de Yahvé» era patrimonio y derecho exclusivo de sus elegidos, y usurpar el nombre divino hacía al ser humano reo de muerte. Por ello también, bendecir o maldecir en nombre de Yahvé no era para la mentalidad veterotestamentaria la expresión de un deseo piadoso, sino la puesta en movimiento de una virtud imparable para bien o para mal. El caso de Jacob es significativo. Es claro por el relato de Gn 27 que este personaje suplantó dolosamente [62] a su hermano, Esaú, y que consiguió de su padre una bendición injusta. Pero ni la divinidad misma pudo volverse atrás de esa bendición fraudulenta pronunciada en el nombre de Dios [63]. Se había puesto en marcha una virtud autónoma, imparable: Jacob tiene éxito a pesar de su dudosa moralidad. En el

[62] La misma tradición bíblica lo admite: cf. Os 12,4; Jr 9,3. En el *Génesis,* Jacob no muestra ningún arrepentimiento.

[63] Dice Esaú a su padre: «¿Es que tu bendición es única, padre mío? Díjole éste: Ha venido astutamente tu hermano y se ha llevado tu bendición»: Gn 27,38.35. Jacob sabe que una vez proferida la bendición tiene vida autónoma. Pero Esaú puede conseguir otra inferior.

caso del moribundo, la bendición posee aún más fuerza. En el marco del discurso de adiós del agonizante, la bendición representa como su fuerza vital que va a parar al que recibe la bendición. Como se trata de una fuerza vital ya salida de su emisor no puede volver a recogerse, es decir, cambiarse o perder su efecto [64].

Tenemos también el caso del rey de Moab, Balaq, que llamó al adivino Balaán para maldecir al pueblo de Yahvé. A toda costa, y con pingües promesas, pretendió arrancar el rey moabita de la boca del hombre sagrado la maldición apetecida, ya que sabía que una vez proferida habría de actuar sin remedio contra Israel. Pero Balaán pronunció justamente lo contrario, una bendición, por lo que el rey de Moab no se atrevió ya a atacar a su enemigo israelita. Y, al contrario, la creencia en el poder indefectible de una maldición, aunque injusta también, es algo palpable en algunos relatos veterotestamentarios. Por ejemplo, siete personas de entre los descendientes de Saúl, tras la ascensión al trono de David, fueron ejecutados bárbaramente para frenar la maldición que los gabaonitas habían proferido contra Israel y que había causado gran hambre en el país. Muertos éstos, la hambruna se detiene automáticamente (2 Sm 21); la maldición queda anulada con la bendición que se supone profieren los gabaonitas una vez que han tomado venganza en los descendientes del monarca, que había ordenado la matanza de su tribu faltando a un juramento [65].

David mismo, en su lecho de muerte (1 Re 2, 8), ordena la ejecución de Semeí, el benjaminita, para que resultaran anuladas las maldiciones de éste sobre el rey y —temía— sobre su descendencia (cf. la historia en 2 Sm 16,5ss). Y Salomón cumple la condena ordenando el asesinato. En este caso, para anular la maldición que implica muerte, se escoge el camino de volverla contra su autor eliminándolo (2 Re 2,42-46) [66].

[64] Para paralelos en la historia de las religiones, cf. J. Pedersen, *Israel, Its Life and Cults* I-II, ²1946, cap. «The Blessings», I 182-212, y J. Scharbert, «"Fluchen" und "Segen" im Alten Testament», *Biblica* 39 (1958) 1-26.

[65] El progreso de la teología veterotestamentaria intentará corregir este pago de la culpa de un padre por parte de los hijos. Es el caso de la promesa de Yahvé a través de Jeremías: «En aquellos días no dirán más: "Los padres comieron el agraz y los hijos sufren la dentera", sino que cada uno por su culpa morirá: quienquiera que coma el agraz, morirá»: Jr 31,19-30.

[66] Otro ejemplo de maldición, que se cumple, es el caso de Jiel, el que reedificó Jericó, que hemos tratado con anterioridad al hablar de los sacrificios humanos. La muerte de sus hijos es efecto de la maldición de Josué (Jos 6,26).

Por el mismo motivo, es decir, por la fuerza incoercible de la maldición, cada una de éstas ha de ser contrarrestada por una bendición. Por ejemplo, en Jue 17,1ss: una madre, a la que le habían robado una gran cantidad de dinero, lanzó una maldición solemne contra el ladrón. Luego, su hijo, atemorizado [67], se confesó autor del hurto; la madre lo perdona, pero necesita contrarrestar la maldición con una bendición solemne [68]. Algo similar ocurre en otros casos análogos [69].

Hemos mencionado ya lo sacrosanto y numinoso del nombre divino como dotado de un poder especial. Si el nombre de Dios es tan santo que no debe ni ser pronunciado, podría pensarse que en el AT aparecerían huellas al menos de una tendencia previsible: la utilización del Nombre para aprovecharse de su virtud oculta, que se desencadenaría por sí sola con tal que se observaran ciertas reglas. Pero tal tendencia no aparece en el AT. No encontramos en él un uso estrictamente mágico del nombre divino, salvo la constatación del empleo del tatuaje [70] con el nombre de Yahvé como amuleto en la propia carne [71], al que aluden probablemente ciertos textos os-

[67] Si una maldición inspiraba siempre terror, más aún si procedía de un progenitor. Las aguas de la ordalía por los celos de Nm 5,11-28 (cf. el apartado «El ritual de los sacrificios») son «portadoras de una maldición». Por eso ejercen su efecto. En Zac 5,3, el vidente ve un rollo que se extiende sobre la tierra; así, una maldición. En un estadio más avanzado de la religión, la maldición dejará de ser autónoma; será Yahvé el ejecutor de la maldición lanzada por sus siervos, por ejemplo, los levitas en Dt 27,5ss.

[68] «Que mi hijo sea bendito de Yahvé»: 17,2c. De todos modos, el texto es bastante oscuro, pues no se sigue bien el hilo de los acontecimientos al principio. Parece luego que la maldición primera sigue su curso y no pudo ser contrarrestada por la subsiguiente bendición: con el dinero restituido hacen la mujer y el hijo una imagen de Yahvé, pero de hecho el hijo, Miká, se queda a la postre sin la imagen y sin su protección, que es robada por los danitas.

[69] Por ejemplo, las desgracias del Faraón, que culminan con la muerte de los primogénitos, pueden cortarse con el influjo de una bendición: «Llamó el Faraón a Moisés y a Aarón, y les dijo: "Levantaos y salid de en medio de mi pueblo... Marchaos, pero bendecidme también a mí»: Ex 12,31s.

[70] Existía entre el pueblo, probablemente a imitación de ritos análogos en el exterior, la costumbre de decalvarse y hacerse tatuajes e incisiones entre los ojos por los muertos: Dt 14,1 y Lv 19,27-28. Esta era quizá una práctica supersticiosa (¿defensa contra el ataque del espíritu de los difuntos? ¿Hacerse irreconocible ante el espíritu de los muertos?: K. Elliger, *Leviticus*, Tubinga 1966, *ad loc.*, pág. 261; M. Noth, *I Könige*, Neukirchen 1968, 143), aunque también se veía como signo de tristeza, algo común ante la muerte: Is 22,12; Jr 16,6.

[71] El tatuaje es mencionado en el Código de Hammurabi parág. 226. Era costumbre de los cananeos tatuarse como símbolo de la pertenencia a una divinidad.

curos como Is 44,5 [72] y Zac 13,6 [73]. De cualquier modo, el código sacerdotal prohibía expresamente los tatuajes (Lv 19,28) [74].

En la evolución del ideario religioso del AT, la bendición y la maldición se van poniendo paulatinamente en el haber de Yahvé y van perdiendo fuerza antiguos usos coactivos y mágicos ligados al Nombre. Este podía seguir siendo eficaz en los exorcismos contra demonios y espíritus perversos, pero no encontramos casos claros de ellos en el AT (quizá la imprecación de Sarra contra el demonio Asmodeo [75]: Tob 3,7ss), aunque sí en los apócrifos veterotestamentarios, como el libro 1 de *Henoc* (69,14ss). En los papiros mágicos griegos de época helenística e imperial sí aparece el nombre de Yahvé, o similares, utilizado como arma mágica contra enfermedades y demonios tanto por magos judíos como paganos.

J) *Lo puro y lo impuro*

Respecto a lo puro e impuro en el AT y al inmenso número de prescripciones sobre animales lícitos e ilícitos, y respecto a las normas que jalonan sobre todo el libro del *Levítico* y los ritos para

[72] «El uno dirá: "Yo soy de Yahvé"; el otro llevará el nombre de Jacob. Un tercero escribirá en su mano: "De Yahvé", y se le llamará Israel.»

[73] En un contexto de arrepentimiento, el profeta Zacarías pinta la conversión de los israelitas, en particular de los profetas consagrados a otras divinidades y los tatuados en señal de pertenencia a otros dioses. Entonces: «Si alguien le dice (a un tatuado): "¿Y esas heridas que hay entre tus manos?" (es decir, tatuajes o incisiones en el pecho, como se hacían los profetas de Baal [1 Re 18,28; 20,35ss] durante los trances), responderá: "Las he recibido en casa de mis amigos"» (no tienen ya significado religioso).

[74] «No rapéis en redondo vuestra cabellera ni cortes los bordes de tu barba. No haréis incisiones en vuestra carne por los muertos ni os tatuéis tatuaje. Yo, Yahvé.» Reminiscencias de prácticas de tatuaje se hallan también en Ez 9,4 («pasa por la ciudad y marca una cruz en la frente...) y Ex 13,16 («esto será como señal en tu mano...»). Cf. en el NT, Ap 7,3 (sello en la frente: adoradores de Dios) y 13,16 (marca en la mano: seguidores de la Bestia).

[75] Probablemente, la contrapartida de Rafael en el libro de *Tobías*. Si Rafael es «Dios cura», Asmodeo sería el demonio de la destrucción (Schemadon o Aschmedon: *Gen. Rabba* 36, derivado de *shamad* [hifil] «destrozar»). Originariamente, el nombre del demonio procede sin duda del iranio Aesma Daeva, uno de los siete espíritus malignos por antonomasia que forman el cortejo de Ahrimán en la religión irania: cf. M. García Cordero, *art. cit.* (nota 23) 430.

recuperar la pureza perdida o para alcanzar un determinado grado de santidad, basta tan sólo con decir que en la Historia de las Religiones puede encontrar cualquiera un amplísimo material comparativo, lo suficiente como para asignar a estas prescripciones y ritos veterotestamentarios un claro origen en creencias tabuísticas y mágicas primitivas. Más tarde perderán este sentido, hasta llegar a alcanzar en el judaísmo farisaico de comienzos de la era común, más un claro sentido de respeto y cortesía para con Dios que un sentimiento del poder de ciertos ritos de limpieza para congraciarse con la divinidad. A la vez, parece claro, que ciertas prohibiciones respecto al consumo o contacto con diversos animales, como la liebre, los ratones, las serpientes, etc., se deben a un deseo expreso de los legisladores de apartar al pueblo israelita de seres portadores de poderes mágicos, tal como lo estimaban las gentes de alrededor.

K) *La contramagia divina*

Encontramos en el Antiguo Testamento diversos pasajes en los que los narradores bíblicos presentan la magia de los adversarios vencida por la potencia procedente del Dios único, que actúa en los héroes israelitas. Esos textos, sin embargo, mirados con ojos de hoy, nos revelan un no menor proceder mágico al servicio de aquellos que se proclaman heraldos del Dios único. Esta especie de concurso entre dos poderes antagónicos es sumamente revelador, porque el modo de proceder tanto en la magia como en la contramagia ortodoxa es el mismo. Así, José, en el capítulo 41 del *Génesis*, aparece como un adivino poderoso, más que sus contrincantes egipcios. Al despertar de su sueño —dice el texto—, estaba el Faraón inquieto en su espíritu, y «envió a llamar a todos los magos y sabios de Egipto, pero no hubo quien le interpretara su sueño». José, por el contrario, inspirado por el verdadero Dios [76], fue capaz de hacerlo al instante [77]. Y, según Gn 44,5, José mismo se declara adivino (44,15) y utilizaba la figura formada por los posos en su copa, o el sonido

[76] Así en Gn 40,8 y 41,16.

[77] Esta anécdota constituye una variación del esquema narrativo antiguo «disputa de los sabios». El auténtico sabio, José (v. 16), está inspirado por Dios y tiene una iluminación carismática.

del líquido al caer en ella, o quizá la forma que tomaban algunas gotas de aceite, para adivinar los acontecimientos futuros, al igual que el resto de los magos del Oriente contemporáneo [78]. La diferencia no radica en lo que se hace —ya que José es pintado como un adivino—, sino en la divinidad a la que se sirve.

Igualmente ocurre con Moisés. Se ha formulado la pertinente observación de que este personaje, el fundador de la religión israelita, opone a la magia de los hechiceros de Egipto la contramagia procedente de Yahvé. Moisés recibe de Dios una vara mágica o cayado (Ex 4,17) [79] que actúa como la de un prestidigitador taumatúrgico. Por orden de Yahvé, arroja la vara a tierra y se convierte en una serpiente. Toma a ésta por la cola y se torna vara otra vez. Moisés introduce su mano en el pecho y al sacarla aparece cubierta de una escama blanca como la nieve («lepra», dice el texto). La vuelve a meter y cuando la presenta de nuevo aparece sonrosada y normal como el resto de su carne. Moisés toma agua del río, y cuando la derrama por el suelo, se convierte en sangre (Ex 4,2-9). ¿Qué es esto sino magia? En el capítulo 7 (vv. 8ss) del *Exodo* observamos una escena clarísima de magia: «Se presentaron, pues, Moisés y Aarón ante el monarca e hicieron lo que Yahvé les había ordenado: Aarón arrojó su vara a tierra delante del Faraón y sus servidores, y aquélla se convirtió en serpiente.» El monarca entonces llamó a los magos y sabios de Egipto; también ellos «lograron hacer con sus encantamientos las mismas cosas. Echó cada cual su vara y se trocaron en sierpes, pero el cayado de Aarón devoró a las otras varas». Observamos aquí un juego de poderes y contrapoderes con varas mágicas. El narrador acepta con naturalidad el poder taumatúrgico entre los adversarios paganos de Moisés: son «artes secretas», y la fuente del poder es diversa. Finalmente, se revela que la magia de Moisés y Aarón, respaldada por el poder de Dios, es más poderosa (cf. 8,19 y 9,11).

[78] Se trata del género bien conocido en la historia de las religiones de la *lecanomancia*. La adivinación por líquido está bien atestiguada en Babilonia. Pero ese tipo de profecía fue más tarde prohibido en Israel (cf. Lv 19,26; Dt 18,10). Para paralelos, cf. Th. Gaster, *op. cit.* (nota 53), págs. 218-222, «Joseph's cup». En el mundo clásico, son de destacar Estrabón 16, 2,39; Jámblico, *de mysteriis* 3,14, y S. Agustín, *Civ. Dei* 7,35.

[79] «Toma también en tu mano este cayado, porque con él has de hacer los prodigios» (o «señales»: 7,20; 9,22; 10,13s). Recordemos el bastón que Eliseo da a su criado para resucitar al hijo de la sunamita: 2 Re 4,29.

La historia de la serpiente de bronce es de un tono muy parecido (Nm 21), aunque en este caso se trata de una curación mágica en nombre de Yahvé. En este caso, no vale la sola oración de Moisés (v. 7) [80]. Como es sabido, el pueblo en el desierto se había levantado contra Dios y Moisés. El primero envía como castigo contra el pueblo un contingente de serpientes abrasadoras. Por indicación de la divinidad, Moisés fabrica un ofidio de bronce y lo fija sobre un mástil. Ocurrió después que «si una serpiente mordía a un hombre y éste miraba a la serpiente de bronce, quedaba con vida». En 2 Re 18,4 aparece que ese ofidio era aún adorado por el pueblo en el siglo VIII, por lo que fue destruido por el reformador Ezequías bajo influencia de Isaías profeta (Is 2,8; 17,8) [81].

En la historia a la que anteriormente hemos aludido sobre la oración de Moisés con los brazos abiertos en la batalla de Rafidim, el texto precisa (Ex 17,9) que Moisés dijo: «Me pondré en la cima del monte con la vara de Dios en la mano» (también en 8,12.12). Qué duda cabe que esta vara, o cayado, tenía virtudes milagrosas. En Nm 20, 9 sirve para hacer brotar agua, milagrosamente, de una roca: «Tomó Moisés la vara de la presencia de Yahvé como se la había mandado éste..., convocó al pueblo..., alzó su mano y golpeó la peña con su vara dos veces. El agua brotó en abundancia, y bebió la comunidad y su ganado.» Este cayado tenía forma de serpiente y se conservó en un lugar sagrado [82]. Que el pueblo israelita le atribuyó con el tiempo poderes mágicos se deduce de la orden de destruc-

[80] La teología posterior sublima el acto y su significado teológico: lo que curó verdaderamente fue la confianza en Yahvé: Sab 16,5-6.

[81] Subyace a esta historia una creencia primitiva que une serpiente con curación (cf. quizá la «Fuente del Dragón» de Neh 2,13). La historia de la serpiente de bronce es un relato etiológico para explicar —y en el fondo oponerse por un hecho portentoso de Moisés— una creencia popular. Para paralelos en la historia de las religiones, cf. Frazer, *The Golden Bough* II 426ss. Como la imagen de la serpiente sirve para curar mordeduras de serpiente, así la imagen de las ratas, o ratones, sirvió —como ya hemos visto— para curar la peste de los filisteos (cf. el apartado «El ritual de los sacrificios»). Apolonio de Tiana liberó a la ciudad de Antioquía de una plaga de escorpiones haciendo imágenes de estos animales.

[82] El cayado prodigioso, o vara mágica, es utilizado también por Aarón en Ex 7,9.19; 8,1.12. En el entorno de Israel se practicaba el culto a la serpiente. En el santuario de Gazer se han encontrado restos de serpientes metálicas: H. Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. Berlín, ²1926, 146.

ción contra él dictada por el reformista rey Ezequías, como sabemos por 2 Re 18,4, al que nos hemos referido ya.

L) *Los milagros*

El ciclo de Eliseo, que comienza en el capítulo 2 del libro 2.º de los *Reyes,* está lleno de milagros realizados por medio de acciones que hoy denominamos mágicas. El primero está conectado con la vocación de Eliseo. 1 Re 19,19-21 la relata así: «Partió Elías de allí (el monte Horeb) y encontró a Eliseo, hijo de Shafat, que estaba arando. Pasó Elías y le echó su manto encima; él abandonó los bueyes... y entró a su servicio.» El manto de Elías tenía propiedades milagrosas, como se demostró poco después [83]. Al caer sobre Eliseo el manto, cambió su mente y designios y, una vez que Elías fue asunto al cielo, pasó junto con la prenda todo el espíritu y el poder taumatúrgico de Elías a su discípulo Eliseo (2 Re 2,19). En cierta ocasión, los hombres de Jericó se quejaron ante el profeta de la insalubridad de las aguas de la ciudad. Eliseo pidió una olla nueva y sal común. Se acercó al manantial que surtía de agua a la villa, arrojó en él la sal de la olla y al instante se sanearon las aguas (2 Re 2,19-22). En otra ocasión, en tiempos de hambre en Guilgal, la comunidad de profetas de aquel lugar envió a uno de sus miembros al campo a recoger alguna hierba comestible. El hombre recolectó una especie de calabazas silvestres y las coció. Se dispusieron a comer, y al gustarlas, notaron que las calabazas eran venenosas. Gritaron entonces: «La muerte en la olla, hombre de Dios.» Y no podían comer. Entonces Eliseo tomó harina y la echó en el recipiente. Comieron luego tranquilamente, pues había desaparecido el veneno (2 Re 4,38-41).

Más claramente mágico aún es el caso del bastón de este profeta. Había muerto el único hijo de una mujer, sunamita, bienhechora de Eliseo. Este dijo a su criado: «Ciñe tu cintura, toma mi bastón... y ponlo sobre la cara del niño» (2 Re 4,29). El que de hecho no resucitara el niño con la acción del bastón se debió a la iniquidad de su portador, el siervo del profeta (2 Re 4,31), no a la falta de virtud ma-

[83] «Tomó Elías su manto, lo enrolló y golpeó las aguas (del Jordán), que se dividieron de un lado y de otro y pasaron ambos (Elías y Eliseo) a pie enjuto.»

ravillosa del objeto, de la que el profeta no albergaba duda alguna. La resurrección del niño tiene lugar de hecho gracias al rito mágico de acostarse sobre el niño siete veces [84]. Otra acción mágico-profética ocurre al final de la vida de Eliseo cuando tomó las flechas del rey de Israel y ordenó a éste que golpeara el suelo con ellas. El rey hirió la tierra tres veces, y esta acción predeterminó el número de los triunfos de Israel sobre sus enemigos (2 Re 13,14ss).

Igualmente mágicas son ciertas acciones bélicas que ejecuta Josué. La primera y bien conocida es la toma de Jericó (Jos 6s): las murallas cayeron súbitamente cuando se cumplió durante seis días más uno el conocido rito del círculo mágico. A las vueltas en torno a la ciudad se unía, por un lado, el sacro precepto del silencio riguroso, y junto con éste, el retumbante sonido de las trompetas sagradas. Al séptimo día, número mágico, al grito de guerra en nombre de Yahvé, se derrumbaron los muros de la ciudad por sí solos [85]. Otra acción clara de significado mágico, relacionada además con el gesto de Eliseo, al que hemos hecho alusión hace un momento, ocurre en el episodio final de la toma de Ay, ciudad cananea: Josué tiende hacia ella una flecha o jabalina, y esta acción pone en marcha el éxito de la conquista (Jos 8,18). Notemos, como señalan los comentaristas, que no se trata de una simple señal de ataque, sino de un gesto o rito mágico eficaz por sí mismo. Pero lo que más puede extrañar a nuestra mentalidad es que en ambos

[84] «Subió luego, y se acostó sobre el niño, y puso su boca sobre la boca de él, sus ojos sobre los ojos, sus manos sobre las manos; se recostó sobre él y la carne del niño entró en calor. Se puso a caminar por la casa de un lado a otro, volvió a subir y a recostarse sobre él hasta siete veces, y el niño estornudó y abrió los ojos.» Hay que destacar, sin embargo, que Eliseo, previamente, dirige una plegaria a Yahvé. La acción mágica es repetición de la de Elías en 1 Re 17,21 (resurrección del hijo de la viuda de Sarepta). Es conocido el caso de un papiro mágico egipcio (citado por S. Landesdorfer, *Samuel-Könige*, Berlín 1927, 151) en el que aparece un demonio causante de una enfermedad mortal, que es expulsado cuando el mago sopla por la nariz del enfermo. En el caso de Eliseo, parece más bien que el cuerpo del difunto pasa a poder del taumaturgo-sanador. En esa unión pasa la vida desde el segundo al primero.

[85] Es Yahvé quien ordena este ritual, Jos 6,2: «Yahvé dijo a Josué: Mira, yo pongo en tus manos a Jericó y a su rey..., todos los hombres de guerra rodearéis la ciudad dando una vuelta alrededor. Así harás durante seis días..., el séptimo día daréis la vuelta a la ciudad siete veces...» La saga antigua en la que se apoya esta narración debía de ser totalmente mágica, pero el redactor deuteronómico la retoca para subordinar la magia al poder de Yahvé. Toda la narración rezuma misterio.

casos es Yahvé quien señala de antemano el rito mágico a seguir. La diferencia entre el milagro y la acción mágica radica sólo en la fuente de la que dimanan los actos. Como hemos apuntado ya, magos y adivinos pueden hacer lo mismo que los héroes de las narraciones bíblicas, pero los primeros quedan excluidos de la verdad por la selectiva presencia del Dios verdadero que se hace sólo sensible en los prodigios por él ordenados. La diferencia entre magia y religión, según el AT, consiste en que la primera aparta del servicio del verdadero Dios; pero la segunda puede utilizar ritos de aquélla con tal que acepte que la fuerza sobrenatural procede sólo del Dios de Israel.

Algo muy parecido ocurre con el don de la profecía y la clarividencia. Exteriormente, no se distinguen en absoluto los servidores proféticos de Baal, por ejemplo, de los de Yahvé. El AT reconoce tranquilamente la existencia y el poder sobrenatural de otros adivinos (cf. 1 Sm 6,2ss). En todos los casos hay idénticos trances extáticos, idénticos signos y acciones, oráculos muy parecidos. Sus predicciones y los milagros que ejecutan se deben en todos los casos a la invasión en los cuerpos humanos de un espíritu —en unos, el de Baal u otra divinidad; en otros, el de Yahvé [86]— que los hace a todos hombres dotados de poderes sobrehumanos, pues ya hemos dicho anteriormente que los antiguos israelitas aceptaban sin mayor problema la existencia de otros poderes divinos al lado de otros inferiores a Yahvé. Se pensaba que el espíritu se transmitía normalmente por medio del acto físico de la imposición de las manos (Nm 27,18.23; Lv 1,4; Dt 34,9), acción que fue primitivamente un rito mágico [87], luego espiritualizado y, como tal, recogido posteriormente por el cristianismo. Pero, y en ello radica de nuevo la diferencia, sólo los profetas de Yahvé son verdaderos; los demás son simplemente magos y hechiceros. La ruda condena que expresa el *Deuteronomio* (18,9ss) de la magia y adyacentes es también interesante a propósito del profetismo: «Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da, no aprenderás a cometer abominaciones

[86] Cf. Nm 11,24: «Reunió Moisés a setenta ancianos del pueblo y los puso alrededor de la Tienda. Bajó Yahvé en la nube y le habló. Luego tomó del espíritu que había en él y se lo dio a los setenta ancianos. Y cuando reposó sobre ellos el espíritu, se pusieron a profetizar, pero ya no volvieron a hacerlo nunca más.»

[87] Al sacrificar un animal como expiación por el pecado e imponerle las manos se le transmite la culpa.

como esas naciones. No ha de haber en ti nadie... que practique adivinación, astrología, hechicería o magia, ningún encantador ni consultor de espectros, ni... evocador de muertos. Porque todo el que practica estas cosas es una abominación..., las naciones que vas a desalojar escuchan a astrólogos y adivinos, pero a ti Yahvé, tu Dios, no te permite semejante cosa. Yahvé... suscitará en medio de ti un profeta..., a quien escucharéis... Yo pondré mis palabras en su boca, y él dirá todo lo que le mande.» Así, pues, los pueblos paganos tienen «astrólogos y adivinos»; el pueblo de la alianza, «profetas».

Como puede deducirse de este y otros muchos textos, el Dios del AT pretende siempre acentuar su absoluto dominio y su independencia soberana respecto a los manejos del ser humano, simbolizados en los ritos de las naciones vecinas a Israel. Es un Dios celoso que no se deja manipular. El induce a sus servidores la práctica y realización de actos que hoy día no dudaríamos en calificar de mágicos, pero no tolera que se practique la misma magia en nombre de otras divinidades, pues por esencia el ritual mágico pretendería controlarle a él. En la religión oficial israelita, hay que consignarlo a pesar de lo dicho, se percibe una clara tendencia evolutiva que impulsa la desaparición del elemento puramente mágico para dejar paso a una relación con la divinidad más personal, relación que propende a exigir lo contrario que la magia: la obediencia absoluta y el sometimiento del hombre, una sumisión total a una divinidad muchas veces irascible. Es sintomático a este respecto que en Israel no se recurriera normalmente a los encantamientos y ritos mágicos como medio de protegerse de la ira divina.

III. CONCLUSION

Ya al final de la cala que hemos ido efectuando a lo largo de este trabajo en los elementos mágicos que pueden encontrarse en el AT, tenemos que confesar de nuevo, como al principio, que nos hallamos ante una situación un tanto contradictoria: una legislación oficial en el Israel antiguo que prohibía rotundamente la magia, mas, por otro lado, unas prácticas sobre todo privadas, pero también en parte oficiales, que sólo se entienden como sustentadas sobre concepciones mágicas. Esta contradicción persistió durante toda la Antigüedad e hizo del pueblo judío una de las naciones más

dadas a la magia en la historia antigua. La colección de papiros mágicos griegos, editada por Preisendanz, y hoy accesible en castellano, a la que con anterioridad hemos aludido [88], está repleta de conjuros y ensalmos judíos, y los derivados mágicos del nombre de Yahvé aparecen en múltiples ocasiones. Por otro lado, sin embargo, el hecho de que en Israel se proscribiera tan rotundamente la mántica y la magia nos habla de una conciencia o de un intento de la religión por afirmar que el ser humano no puede pretender manipular lo divino. Hay que reconocer que el AT defiende y evoluciona hacia unas concepciones de la divinidad —a pesar de sus iras, sus celos y sus monstruosidades, como la incitación al asesinato— más sublimadas que las de las religiones vecinas del Medio Oriente. Por ello, la alianza del Sinaí, con su sacrificio sangriento, no desemboca oficialmente en una concepción mágica de la presencia y actuación divinas, y como contrapartida, tampoco de la correspondiente actuación humana. Hay que confesar con un ilustre judío, Sigmund Freud, aunque incrédulo, que la orientación marcadamente ética y espiritualista del rígido monoteísmo israelita, que se fue depurando con el tiempo, condujo consecuentemente al rechazo radical de los ceremoniales mágicos. Parafraseando al mismo Freud, diríamos que los asumió y sublimó. De todos modos, como afirmamos, el AT es contradictorio: «Setenta caras tiene la Biblia», acostumbraban a decir proverbialmente los antiguos rabinos, por lo que en ese bosque frondoso de rostros diversos podemos encontrar lo que queramos.

[88] Editada por J. L. Calvo Martínez en la colección de «Clásicos griegos y latinos» de la Editorial Gredos, Madrid.

El mundo de la magia está ampliamente representado en el Antiguo Testamento, como hemos podido ver en el capítulo precedente. Es conveniente ahora que nos detengamos en el campo de la medicina dentro del mismo Antiguo Testamento. La mentalidad de sus diferentes autores en el tema de la enfermedad y su curación, el papel de los médicos y de la divinidad, quedará así más intensamente iluminado desde este otro punto de vista complementario. La perspectiva de que Dios es el sanador principal, idea que domina todo el Antiguo Testamento, tiene sus consecuencias a la hora de entender cómo interpretaban las sanaciones de Jesús sus discípulos y las personas de su entorno.

3

MEDICINA Y TERAPIAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO *

ROBERT NORTH
Pontificio Instituto Bíblico de Roma

«Médico, cúrate a ti mismo» (Lc 4,23); esta frase usada ya como un proverbio por Jesús en la sinagoga de Galilea ha llegado a ser en todas partes un tópico para designar la ineficiencia médica rayana en la charlatanería. En realidad, no es esto lo peor que puede decirse de los médicos, entre los que hay algunos tan dedicados a curar a otros que descuidan su propia salud. Más severa es la referencia en Mc 5,26 a la pobre mujer que durante años había malgastado en médicos todos sus haberes, encontrándose peor en vez de mejor. Incluso siendo desacreditativas, ambas referencias nos sirven como valiosa indicación de que existía una práctica médica floreciente en el entorno bíblico-judío, aunque —sorprendentemente— entre la procesión casi sin fin de enfermos curados milagrosamente por Jesús apenas se presta atención alguna a los medios humanos normales para remediar tales dolencias. En contraste con este hecho, las referencias del Antiguo Testamento, aunque escasas y fragmentarias en sí mismas, contribuyen más profusamente a nuestra pintura.

I. ALGUNOS TRABAJOS RECIENTES

Al tornarnos hacia esas menciones veterotestamentarias, nos sentimos afortunados al tener a nuestra disposición algunos estudios muy recientes y cumplidos. Los dos excelentes diccionarios técnicos, denominados *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* («Diccionario Teológico del Antiguo Testamento») y *Theologische*

* Original en inglés. Traducción al español del editor.

Realenzyklopädie («Real Enciclopedia Teológica»), en estos momentos en curso de muy lenta publicación, acaban de llegar a los relevantes lemas *rapa'* («sanar») [1] y *Krankheit* («enfermedad») [2]. Estos artículos nos proporcionan un sucinto sumario de los datos pertinentes y una rica bibliografía muy reciente. También son muy valiosos para nosotros las *actas* ya publicadas de diversos encuentros recientes dedicados a la medicina bíblica [3]. Un volumen similar, también colectivo, comienza con un cumplido agregado de materiales sobre *Medicine in the Old Testament World* («La medicina en el

[1] Brown, «*Rapa*», en H. J. Fabry-H. Ringgren, *Theol. Wört. AT*, Stuttgart (Kohlhammer) 1990, 7, 617-625; en cols. 617 y 618 cita sólo como «Healer» otra obra suya; cf. también en el mismo diccionario, art. «Hâlâh» (krank) de K. Seybold, cols. 960-971. Cf. versión inglesa de D. Green, *Theological Dictionary of the Old Testament* 4 (1980) 399-409; G. Stählin, «Asthenes», y A. Oepke, «*Iáomai*», en G. Kittel (ed.), *Theol. Dict. of the NT* (TWNT), Grand Rapids (Eerdmans) 1,490-493 y 3,194-215, respectivamente.

[2] J. Scharbert, «Krankheit, Altes Testament», *Theol. Realenzykl*, 19, Berlín (de Gruyter) 1990, 680-683; menos útil es J. Hübner, «Gesundheit und Krankheit», *Evangel. Kirchenlex.*, Gotinga (Vandenhoeck & Ruprecht) ²1989, 158-161 (AT 159). Muy informativo, aunque menos reciente, es R. K. Harrison, «Disease», *Interpreter's Dict. of the Bible*, Nashville (Abingdon) 1962, 1,874-854 (nada nuevo aparece en el volumen puesto al día de 1975); H. J. Stoebe, «Rp'», y F. Stolz, «*Ḥlh*», en E. Jenni (ed.), *Theol. H.-Wört. AT*, Munich (Kaiser) 1976, 2, 803-809, y 1 (1971) 567-570; Y. Leibowitz, «Repû'âh», en *Ensiqlopediya Miqra'it* (Enc. Bíblica), Jerusalén, 1976, 7,407-425.

[3] S. S. Kottek (secret.), «Proceedings of the Second International Symposium on Medicine in Bible and Talmud», Jerusalén 18-20 diciembre 1984 (el primero fue en 1981): *Koroth* 9 (Israel Institute of Medieval History) 1985, 264 págs; tercer simposio: Jerusalén 7-9 diciembre 1987: *Koroth* 9 (especial), 1988, 280 págs.; P. Castrén (ed.), *Ancient and Popular Healing*, Symposium on ancient medicine, Atenas 9-10 octubre 1986; Helsinki (Finnnish Institute of Athens) 1989, 125 págs.; G. Baader-R. Winau (eds.), *Die hippokratischen Epidemien*, V^e Colloque International Hippocratique, Berlín 10-15 septiembre 1984; Stuttgart (Steiner) 1990 (véase Septième Colloque, Madrid 24-29 septiembre 1990: *Gnomon* 63 [1990] 90s; P. T. I. Cubbedu, «Assonanze e dissonanze fra l'opera ippocratica e il Talmud ebraico»); J. Guillermand y col., *Archéologie et médicine*, VII^e Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes, 23-25 octubre 1986; J. les Pins, APDCA; R. I. Hankinson, *Method, Medicine and Metaphysics*, Studies in the philosophy of ancient sciences, Montreal (McGill Univ.) 2-3 octubre 1986: *Apeiron* 21, Alberta 1988, 194 págs.; G. D. Hart (ed.), *Disease in Ancient Man* (London-Toronto Conference 1979), Toronto (Clarke Irwin) 1983, 287 págs., anunciado en *Études Classiques* 59 (1991) 52; H. F. J. Horstmanshoff (org.), *La médicine ancienne dans son contexte socio-culturel*, Leiden 13-15 abril 1992.

mundo del Antiguo Testamento»), compuesto por D. Wiseman [4]. Podríamos pensar que ante investigaciones de este estilo, perfectamente accesibles, no hay nada más que hacer [5].

Pero el reloj no se ha detenido incluso en los pocos años, o meses, desde la publicación de esas obras. Especialmente en el campo de las excavaciones arqueológicas se encuentran algunos descubrimientos relevantes o alguna nueva interpretación en casi cualquier volumen. Aunque el instrumental médico hallado en pecios u otras situaciones anormales se halla muy a menudo más bien lejano de la Palestina real de la época del rey David o del escriba Esdras, forma, sin embargo, eslabones importantes en la cadena de nuestra reconstrucción.

Podemos señalar ya de entrada cuán diversas son las aproximaciones al tema de los estudios mencionados anteriormente, aparen-

[4] D. J. Wisemann, «Medicine in the Old Testament World», en B. Palmer (ed.), *Medicine and the Bible* (9 art.; Christian Medical Fellowship), Exeter (Paternoster) 1986, 13-42.

[5] H. E. Sigerist, *A history of medicine*, I: *Primitive and archaic medicine*, Nueva York 1955 = 1951 (Oxford U. P.), pág. XIX: «Podría haber incluido un capítulo sobre la medicina judía veterotestamentaria, fuertemente influida por Mesopotamia y Egipto; pero lo he pospuesto para tratar el tema juntamente con la Edad Media.» En el vol. II (1961), sobre la medicina griega, hindú y persa primitivas, nada se dice sobre nuestro tema. No pude consultar J. E. Glenn, *The Bible and Modern Medicine,* Nueva York 1959; A. R. Short, *The Bible and Modern Medicine*, 1953; M. Nicolas, *La Médecine dans la Bible,* París 1977; C. R. Smith, *A Physician Examines the Bible*, 1950; J. F. Fulton, *The great medical bibliographies*, Filadelfia 1952; W. T. in der Smitten, «Die Welt der Kranken im Alten Testament», *Janus* 61 (1974) 103-129 (también J. Baruch, págs. 295-302); J. Seide, *Historia de la medicina* (en hebreo), Tel-Aviv 1954; T. Struys, *Ziekte en genezing in het Oude Testament*, Kampen 1968; R. J. Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medizin*, 1950/1960. Para la supervivencia de la medicina antigua en el cristianismo primitivo, cf. F. Kudlien, «Heilkunde», en E. Dassmann (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart (1988) 14, 223-249 (Hiersemann; 236: «Das alte Israel»; cf. también G. Jüttner, «Heilmittel», 249-274); H. J. Frings, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*. Dis., Bonn 1959; B. Lançon, «Maladie et médecine dans la correspondance de Jérôme», en Y. Duval (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (Colloque de Chantilly, septiembre 1986), París (Études Augustiniennes) 1988, 355-356; G. Rinaldi, «Introduzione allo studio della medicina nei Padri della Chiesa», *Studi Storia Medicina* 111, Pisa 1968; H. Schadewaldt, «Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern», *Veröffent. Intern. Ges. Pharm.* 26 (1965) 115-130; N. Allan, «Christian Mesopotamia and Greek Medicine», *Herma-thena* 145 (1988) 39-58.

temente similares. ¿Qué es lo que consideran más importante para ser tratado en primer lugar? Obviamente, cuando estamos enfermos, lo primero que pensamos es visitar al médico. De cualquier modo, las personas son más interesantes que las cosas, en especial los médicos simpáticos y prestos a ayudar lo son más que las enfermedades desagradables, los medicamentos o los escalpelos. Por ello es natural que muchas investigaciones, al dibujar las líneas generales de su material, pongan en primer lugar al médico y su preparación, la clase social a la que pertenece, sus instrumentos y sus ayudantes.

Pero, tras una reflexión más ajustada, podría parecernos más lógico situar en primer lugar al enfermo o más bien las diversas enfermedades. Son éstas las que realmente hacen relevante al médico. En estricta lógica podríamos decir que incluso antes que la enfermedad vienen sus causas; así, eventualmente, la fisiología y anatomía normales, respecto a las cuales la enfermedad representa un alejamiento. Y, de hecho, puesto que a todos nos gusta acentuar lo positivo —el hablar más bien sobre el vivir que sobre el morir [6]— nos parecería más acomodado a los tiempos que vivimos discutir en primer lugar sobre lo que la Biblia dice respecto a la *salud* y los medios para conservarla: la «medicina preventiva», tal como veremos con posterioridad [7]. Y, ciertamente, puesto que es de la Biblia de lo que estamos hablando, la primera fuente de la salud como de la curación es obviamente «Dios, nuestro médico», tal como ponen de relieve muchos estudios.

Aun reconociendo el valor de todas esas aproximaciones, podríamos quizá, sin embargo, concluir que en un estudio sobre «medicina y curación» lo primero que debemos analizar son los datos a nuestra disposición sobre la *enfermedad* y sus orígenes, luego los *remedios* que sabemos se utilizaban y, finalmente —aunque lejos de ser lo menos importante—, la *persona* del médico y el sentido que tiene hablar de Dios como nuestro médico.

[6] Sin embargo, el «arte de morir» tiene también su lugar importante en la investigación médica: T. Kruse, «Ars moriendi; Aufgabe und Möglichkeiten der Medizin [1. Geschichtlich; Heilkunst/Religion]», en H. Wagner (ed.), *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens* (Questiones Disputatae, 118). Friburgo/B. (Herder) 1989, 99-116.

[7] Tratado así, ante todo, en «Fitness, food and hygiene», en R. Jackson, *Doctors and diseases in Roman Empire,* Londres 1988 (British Museum), 32s. Véase también Ebstein, nota 107.

II. LA EXPERIENCIA BIBLICA DEL DOLOR Y DE LAS DISFUNCIONES CORPORALES

El vocablo hebreo que significa «estar enfermo» es *hâlah*. Antes de hablar sobre la etimología y los sinónimos de esta raíz, deseo poner de relieve que también existen en esa lengua la forma participial *hôleh*, «enfermo», y el sustantivo *holî*, «enfermedad». Naturalmente, nuestro interés se concentra en principio en la persona *enferma*. A este respecto, podemos notar de primeras con Seybold que la condición de doliente no es la del solitario, sino que constituye un triángulo: respecto a sí mismo, es lat. *aegritudo*, incomodo y necesidad de ayuda; respecto al médico, es gr. *páthos, nósos*, un dato clínico; pero también respecto a la sociedad es lat. *infirmitas*, una carga y un reto: «tal como me encuentro yo hoy, podrás estar tú mañana» [8]. Seybold añade que la moderna medicina ha hecho maravillas al *diferenciar* las enfermedades con una precisión cada vez mayor, pero que se halla todavía muy atrás en la tarea de *clarificar* lo que todas las enfermedades tienen *en común*. Algunos dudan, incluso, que pueda darse una definición de enfermedad. Curiosamente también, «las enfermedades mismas nacen y mueren»: algunas como el SIDA son nuevas en nuestra época; otras, como las «plagas», han llegado a ser casi desconocidas; añade este autor que traducciones erróneas del término bíblico «lepra», que examinaremos más adelante, han *causado* por sí mismas innúmeros sufrimientos a lo largo de las épocas: es éste un buen estímulo para nosotros, para que nos tomemos en serio la tarea de clarificar qué se pretendía significar realmente por «enfermedad» en la Biblia [9].

El «triángulo» que acabamos de mencionar, que relaciona al en-

[8] Cf. K. Seybold-U. B. Müller, *Krankheit und Heilung: biblische Konfrontationen* (Taschenbuch 1008), Stuttgart (Kohlhammer) 1978-1979 (AT, págs. 11-79; NT, págs. 80-176). Existe versión inglesa de D. W. Scott, *Sickness and Healing*, Nashville (Abingdon) 1988. Cf. también K. E. Rothschuh (ed.), *Was ist Krankheit? Erscheinung, Erklärung, Sinngebung* (Wege der Forschung 362), Darmstadt 1975, 414. En págs. 397-420, «Der Krankheitsbegriff; Was ist Krankheit?», reimpreso de *Hippokrates* 43 (1972) 3-17. Un volumen diferente de la colección «Wege der Forschung», el 221, está dedicado también a nuestro problema. Cf. nota 83.

[9] Véase también C. Westermann, «Gesundheit, Leben und Tod aus der Sicht des Alten Testaments», en W. Erk-M. Scheel (eds.), *Ärztlicher Dienst welweit*, Stuttgart 1974, 153-166.

fermo con el médico y con la sociedad, es un eco de Hipócrates, el nombre más famoso en toda la historia de los orígenes de la medicina [10]. Por ello debemos señalar brevemente, por adelantado, con qué derecho aportamos a la discusión de la medicina bíblica datos procedentes de un entorno exterior. De hecho, los numerosos y excelentes estudios sobre la medicina veterotestamentaria a los que hemos aludido obtienen copiosa información de la historia de la medicina en el Egipto faraónico, el vecino más cercano y poderoso de Palestina, que nos ha dejado en los papiros un vasto arsenal de experiencia médica [11]. Los datos mesopotámicos son tenidos también en consideración, aunque limitados en mayor medida a lo demónico o a otros factores religiosos que, naturalmente, son también prominentes en la Biblia [12].

[10] Para Hipócrates, el triángulo es más directamente «paciente-morbo-médico»: D. Gourévitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin,* Roma (École Française) 1984; cf. nota 102. También M. D. Grmek, *Diseases in the ancient Greek world,* Baltimore (John Hopkins Univ.) 1988 (existe versión francesa de M. y L. Muellner, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, París [Payot] 1983); H. M. Koelbing, «Le médecin dans la cité grecque», *Gesnerus* (Aarau. Soc. Suisse d'hist. de la médic.) 46 (1989) 29-43 (págs. 11-28, J. Kollesch); J. Kollesch, «Darstellungformen der medizinischen Literatur im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.», *Philologus* 135 (1991) 177-183; J. Schumacher, *Antike Medizin; die naturphilosophischen Grundlagen in der griechischen Antike*, Berlín (de Gruyter) 1963; E. D. Philips, *Aspects of Greek Medicine*, Sidney 1987 = 1973.

[11] H. Grapow, *Grundriss der Medizin der alten Ägypter* (1954); íd., *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung autographiert,* Berlín (Akademie) 1958; íd., «Die ägyptischen medizinischen Papyrus und was sie enthalten», *Münchener Medizinische Wochenschrift* 82/24 (14 junio 1935) 958-962, 1003-1005; P. Ghaliounghi, *The Physicians of Pharaonic Egypt* (Sonderschrift 18), Cairo (Al-Ahram Center) 1983; A. P. Leca, *La médecine égyptienne au temps des Pharaons,* París (Dacosta) 1971 (existe versión italiana, *La medicina egizia* 1986 [Ciba-Geigy]); Ch. Habrich y col., *Ein Leib für Leben und Ewigkeit. Medizin im alten Ägypten* (Ausstellung Ingolstadt Medizinhistorisches Museum) 1985; A. A. Tavares, «Medicina e médicos no antico Egipto e na Mesopotamia», *Broteria* 126 (1988) 169-181; G. Lefebvre, *Essai sur la moderne médecine égyptienne d'époque pharaonique*, París 1956; S. Curto, *Medicina e medici nell'antico Egitto,* Turín 1970; E. Edel, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, Gotinga 1976; W. C. Till, *Die Arzneikunde der Kopten,* Berlín (Akademie) 1951.

[12] R. D. Biggs, «Medizin», en *Reallexikon der Assyriologie*, Berlín (de Gruyter) 7/7s, 623-629 (-631, «Hethiter», G. Beckman); R. Biggs, «Medicine in ancient Mesopotamia», *History of Science* 8 (1969) 96ss; P. Herbero, *La thérapeutique mésopotamienne* (Memoire 48), París (Recherche sur les Grandes Civilisations) 1984;

En realidad, Hipócrates es más bien el nombre de una escuela que el de una persona concreta, y Alejandría, ciudad en la que floreció principalmente esta escuela, era una ciudad totalmente griega, aunque dentro de Egipto. Ello nos suscita el interesante problema de la «transición de la antigua medicina egipcia a la griega» [13]. En cualquier caso, el desarrollo de la medicina en Alejandría fue posterior a la Biblia, o al menos subsiguiente a la Biblia *hebrea* (aunque no en mucho posterior, de acuerdo con las teorías críticas usuales que sitúan la composición definitiva del *Pentateuco* en torno a la época de Esdras [450 a. C.], y las *Crónicas* incluso más tarde, más o menos contemporáneas con Hipócrates, hacia el 400 a. C., o después). Pero lo que debe interesarnos especialmente es que algunos de los más importantes testimonios sobre la medicina hebrea antigua, pero que revelan ya una clara influencia griega, proceden del *Eclesiástico* (ben Sirach) y de los libros de los *Macabeos*, como veremos: ello podría quizá llevarnos a sospechar por qué el artículo «Krankheit AT» («Enfermedad; Antiguo Testamento»), dentro de la muy protestante *Theologische Realenzyklopädie*, ha sido encargado

J. M. Durand, *Archives Épistolaires de Mari* 1/1 (1988) 541-584, Maladies et médecines; A. Finet, «Les médecins au royaume de Mari», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 14 (1954-1957) 123-144; R. Leiderer, *Anatomie der Schafsleber im babylonischen Lebeorakel*, Munich (Zuckschwerdt) 1990; M. Civil, «Prescriptions médicales sumériennes», *Revue d'Assyriologie* 54 (1960) 57-72; 55 (1961) 91-94; G. Contenau, *La médecine en Assyrie et en Baylonie*, París [2]1938; A. L. Oppenheim, «On the Observation of the Pulse in Mesopotamian Medicine», *Orientalia* 31 (1962) 27-33; M. Sendrail, «Les sources akkadiennes de la pensée et de la méthode hyppocratique», en *Annales de la Faculté de Letres,* Toulouse febrero 1953; R. C. Thompson, *Assyrian Medical Texts from the Originals in the British Museum*, Oxford (Oxford U. P.) 1923 (sólo facsímiles); T. Jacobsen, «The Asakku [demonio causante de la enfermedad] in Lugal-é» / H. Behrens, «Eine Axt für Nergal» / E. Leichty, «Guaranteed to Cure», en E. Leichty (ed.), *Abraham Sachs Memorial. A scientific humanist*, Filadelfia (Univ. Museum) 1988, 225-232, 27-32, 261-264; D. Brothwell - A. T Sandison, *Diseases in Antiquity*, Springfield IL, 1967, 267ss (sobre *saharšubbu* y *epqu*); D. Goltz, *Studien zu altorientalischen und griechischen Heilkunde* (Sudhoffs Archiv. Beiheft 16), Wiesbaden 1974.

[13] J. B de C. M. Saunders, *The Transitions from Ancient Egyptian to Greek Medicine* (Logan Clendening Lectures, 10), Lawrence (Univ. of Kansas) 1963, 3 (donde cita a T. C. Allbutt, *Greek Medicine in Rome*, Londres 1921, 13), expone la opinión del muy poco influjo faraónico «aparte de la acumulación de drogas»; pero expresa su propio parecer de «un influjo muy grande» apoyándose en F. H. Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, Filadelfia 1929, 57.

a un católico para quien esos libros forman parte de la Biblia normativa.

El vocablo bíblico hebreo para «enfermo», *hôleh*, procede de una raíz no atestiguada, extrañamente, en ninguna de las lenguas semíticas emparentadas, aunque se han propuesto algunas aproximaciones lejanas. Existe, ciertamente, una raíz semítica común, *dawah*, que aparece en la Biblia la mayoría de las veces para designar enfermedades de la mujer (Lv 15,33; 20,18; Is 30), o con significado más general en Lam 1,13; 5,17; Sal 41,4 heb. La ausencia en el hebreo del término semítico totalmente común para «enfermo», *marṣu* en acadio (árabe *marîd*), se atribuye a algunas de sus implicaciones demoníacas. Suficientemente común en la Biblia es la palabra para «dolor», *ka'eb*, y también para «enfermedad» en el sentido de «herida», «golpe»: *maggepah*, derivado de *nagap*; pero éstos son vocablos más especializados que el término «enfermo».

La palabra hebrea *hôleh* es de hecho más general que nuestro vocablo «enfermo»; significa más bien «no sentirse tan bien» o «pálido y enfermizo»: más como el griego *asthenês*, «débil», aunque en los Setenta esto representa más bien al hebreo *qâšal*, «tropezar». *Hôleh* designa lo opuesto a *šâlôm*..., uno de los pocos términos hebreos que la mayoría de la gente cree conocer, pero que en realidad no significa tanto «paz» cuanto «estar bien»; un estado complexivo de plenitud, de «estar como deben ser las cosas». Este sentido muy general de *hôleh* da razón de la dificultad que encuentran los expertos para reconocer en los síntomas bíblicos enfermedades específicas conocidas. «Raramente es posible formular una simple ecuación entre las antiguas enfermedades y las modernas» [14].

La referencia más obvia a una enfermedad que podríamos esperar encontrar en la Biblia, o en cualquier otro documento, sería el

[14] Cf. Jackson (cf. nota 7), 184, pero él mismo no sigue siempre esta advertencia, según J. J. Pilch, en B. R. Gaventa (ed.), *Critical Review of Books on Religion*, Atlanta (Scholars) 1990, 3, 271-273; típicos ensayos atrevidos: Y. ben Nahum, «What ailed the son of Kish?» (1 Sm 10,10-12; 19,24: diabetes), *Jewish Biblical Quarterly* (Dor le-Dor) 19 (1990s) 244-249; D. Kellermann, «Die Geschichte von David und Goliath im Lichte der Endokrinologie», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 102 (1990) 344-357; W. R. K. Perizonius-J. Goudsmit, «Ancient DNA and archeo-virology: a question of samples», *Göttinger Miszellen* (ägyptologisch) 110 (1989) 47-53; I. Mazzini, «La medicina nella litteratura latina», *Aufidus* 4 (1988) 45-73; pág. 51: gangrena herpéstica en Lucilio; pág. 53: angina.

dolor de cabeza o de estómago, especialmente —aunque no sólo— cuando se trata de niños. No he hallado en ninguno de los expertos la confirmación, o algún tipo de referencia, a mi convicción de que el dolor de cabeza o de estómago, como tales, simplemente no existen en la Biblia; en parte, sin duda, porque este *corpus,* incluso aunque toca amplios ámbitos de la experiencia humana, no tuvo ocasión de tratar de ello. Yo sugeriría otra razón más verosímil: el término *hôleh* implica ya por sí mismo esos vagos síntomas de dolores de cabeza y de estómago, que hasta cierto punto son característicos de casi todas las enfermedades [15]. Otra muy buena razón que da cuenta de la no mención por los expertos de esas omisiones es una sana norma de la exégesis moderna: debemos tratar los materiales bíblicos dentro de *sus propias* categorías y con *su propio* énfasis, no insistiendo tozudamente en exigir de la Biblia respuestas a cuestiones que ella simplemente no se plantea. Sin embargo, el exegeta debe utilizar un poco de ingenio para razonarse a sí mismo por qué la Biblia guarda silencio sobre un tema que podría parecer tan obviamente relevante. Por esta razón trataremos en primer lugar las afecciones de la cabeza.

1. *La cabeza y sus dependencias*

Comenzando por la cabeza somos fieles a la manera bíblica de pensar, la cual enumera usualmente las partes o enfermedades del cuerpo comenzando por la cabeza hasta los pies [16]. Excepcionalmente, el famoso texto de Is 1,6 —«No hay en él cosa sana de la planta del pie a la cabeza»— debe considerarse más bien una metáfora para expresar una corrupción (moral) general. Lo más sorprendente sobre las enfermedades de la cabeza es que no existe absolutamente en hebreo bíblico ninguna palabra para «cerebro». El diccionario de hebreo moderno presenta *môah*, que parece ser un préstamo del

[15] Tal vez semejante: W. von Soden, «*Tmryq* (Prov. 20,30) Kränkung», *Zeitschrift für Althebraistik* 2 (1989) 81-82; G. Marconi, «La malatia come "punto de vista"; esegesi di Gc 5,13-20» (medios proporcionados por la situación humana de extrema debilidad), *Rivista Biblica Italiana* 38 (1990) 57-72.

[16] Así, Wisemann (cf. nota 4), 19, en la Biblia como en todo el Oriente antiguo.

árabe, aunque aparece a menudo en la Mishná [17]. Sin embargo, en ese terrible cuarteo y desbordamiento de las entrañas, que son descritos tan frecuentemente al mencionar las heridas de guerra (u otros actos de violencia), el pueblo bíblico debió de detectar a menudo porciones del cerebro horriblemente esparcidas por doquier. Además, por las excavaciones de Arad y de Laquiš nos son conocidos algunos cráneos que muestran lo que parecen ser claramente operaciones quirúrgicas de trepanación tendientes a eliminar presiones en el cerebro [18]. Aunque este hecho ha sido puesto en duda recientemente, otros investigadores han sostenido que tales operaciones eran conocidas desde la Edad de Piedra, mucho antes de Laquiš.

Hoy día se ha difundido ampliamente la certeza de que el hebreo *lêb*, «corazón», era considerado realmente el órgano de la inteligencia y de la percepción más que el del amor o de la misericordia. Esto es verdad; y en este sentido podría decirse que los hebreos entendían por *lêb* lo que hoy nosotros por «cerebro». Pero

[17] J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine* (= Biblisch-Talmudische Medizin 1911), versión inglesa de F. Rosner, Nueva York (Hebrew Publ. Co.) 1983 = 1978, 130. Este autor no indica que *môaḥ*, «cerebro», no aparece nunca en la Biblia, ni tampoco señala cómo llega al hebreo talmúdico. Para un análisis más detallado de este problema, cf. mi artículo «"Brain" and "Nerve" in the Biblical Outlook», *Biblica* 74 (1993); M. A. Sokoloff, *Dictionary of the Jewish-Palestinian Aramaic of the Byzantine Period,* Ramat-Gan (Bar-Ilan Univ.), 294: en el lema *môaḥ* presenta seis casos en el sentido de «calavera», sólo dos en el de «cerebro»; F. Rossner, *Medicine in the Bible and the Talmud: selections from classical Jewish sources,* Nueva York (Ktav/Yeshiva) 1977, 10: en un breve listado de los términos médicos da la impresión de que *môaḥ* aparece en la Biblia (el capítulo «Medicine in Ancient Israel» ha sido redactado por S. Muntner [págs. 3-11: Biblia; págs. 11-21: Talmud]); S. Muntner, «Medicine», *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén (Keter) 1972, 11, 1178-1195 (tan sólo 1178-1179 «in the Bible»; S. Vaisruh, págs. 1178-1205); cf. bBerakot 10b; bPesahim 56a; D. Kerner, «Medizin und Magie im babylonischen Talmud», *Münchener Medizinische Wochenschrift* (1963), 464-469; S. Kottek, «Concepts of Disease in the Talmud» y S. Newmyer, «Talmudic Medicine and Greek Sources», *Koroth* 9 (segundo simposio, 1984-1985; cf. nota 3) 7-33, 34-57.

[18] J. W. Jack, «The trephined skulls from Lachish», *Palestine Exploration Quarterly* 69 (1937) 62-66; O. Tufnell, *Lachish*, III: *The Iron Age*, Oxford 1953, 62; R. Harrison, tres fotografías en el *Interpreter's Dict. of the Bible* (cf. nota 2), 848; íd., «Disease, Bible and Spade», *Biblical Archaelogist* 16 (1953) 88-92; K. Seybold (cf. nota 8), 17: trepanación en la Edad de Piedra; P. Smith, «The Trephined Skull from the Early Bronze Age Period at Arad», *Ruth Amiran Festschrift, Eretz-Israel* 21 (1990) 89*-93*, 4 ilustr.; P. M. Fischer, *Prehistoric Cypriot Skulls* (Studies in Mediterranean Archaelogy 75), Göteborg (Åström) 1986.

debe añadirse que *lêb* es un término mucho más general que se refiere a *todos* los órganos humanos no discernibles, especialmente dentro del pecho, como en el famoso torso de Madrid, del que daremos cuenta dentro de un momento.

Parece también que no existía un vocablo hebreo para «nervio» o conciencia de su importancia. Es más natural que en heridas producidas en la batalla no se hubiera caído en la cuenta de ningún «nervio» como tal. Los diccionarios de hebreo moderno ensayan una gran variedad de términos para «nervio», mayormente en su sentido derivado de «arrojo»; pero aparece también *'eseb* (bíblico II: ¿«forma», «vasija»?, o I: ¿«dolor»?). Existe, naturalmente, el celebrado golpe en el muslo que afectaba presumiblemente al nervio ciático tal como es conocido hoy día, lo que podría dar razón de la posterior «cojera» de Jacob (Gn 32,26.32 heb.); pero en el versículo final del hebreo, el 33, se utiliza la palabra *gîd*, «tendón», atestiguado unas seis veces más en la Biblia [19].

Faltos de una mejor información sobre el sistema cerebral y nervioso, no intentaremos reducir aquí a los términos de la moderna psiquiatría los variados e importantes casos de desorden mental, designados quizá vagamente en la Biblia como posesión demoníaca o castigo divino [20].

[19] Job 10,11; Ez 37,6.8: claramente «tendón»; J. A. Wharton, «Sinew», *Interp. Dict. Bib.* (cf. nota 2) 4, 379: la identificación talmúdica de Gn 32,32 como el «nervio ciático» puede deberse a LXX *neuron* (Vulg. *nervus*).

[20] Así, Wiseman, 26 (cf. nota 4), e *IDB* (cf. nota 2); J. C. Pangas, «La "mano de un espectro", una enfermedad de la antigua Mesopotamia», *Aula Orientalis* 7 (1989) 215-233; A. Agelaraskis, *The Paleopathological Evidence; Indicator of Stress (in) Neolithic Skeletal Collections.* Dis., Nueva York (Columbia Univ.) 1990; D. J. Simundson, «Mental Health in the Bible», *Word and World* 9 (1989) 140-146; la «posesión demoníaca» pudo haber sido una afección real debida a una *creencia* en los demonios, agudizada por la frustación de la sujeción política, tal como sugiere G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), Tubinga 1974, 253, opinión anticipada ya por P. Humbert, «Maladie et médecine dans l'Ancien Testament», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 44 (1964) 1-29, 11; A. Young, «Psychiatry and self in Bible and Talmud; the example of posttraumatic stress disorder and enemy herem», y N. Rubin, «Body and Soul in Talmudic and Mishnaic Sources», *Koroth* 9, especial (tercer simposio, 1987-1989; cf. nota 3), 194-210, 151-164. Menos pertinentes son: Y. Hersant (ed.), Hippocratès, *Sur la rire et la folie,* París (Rivages) 1989; J. Pigeaud, *Folies et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romain. La manie* (Études Anciennes 112), París (Belles Lettres) 1987; L. Giordano, «Morbus acediae. Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale», *Vetera Christianorum* 26 (1989) 221-245.

Ojos. Una de las dolencias mejor atestiguadas en la Biblia es la ceguera, *'iwwer* (literal. ser «ciego», adjetivo), aunque es a veces metafórica, como en nuestra moderna expresión: «no hay peor ciego que el que no *quiere* ver». Un serio trabajo de investigación ya antiguo concluye que la ceguera es una de las pocas enfermedades (aparte de las heridas, por supuesto) para las que la Biblia señala una causa puramente material [21], pero incluso en este caso se indica que la mayoría de las etiologías y remedios bíblicos son «mágicos». De cualquier modo, los ejemplos citados son todos debidos a la edad avanzada; poco o nada se dice de la patética situación de niños con una enfermedad ocular visible, o tan acostumbrados a las moscas en sus ojos que ni siquiera llegan a espantarlas: tal como ha sido señalado compasivamente incluso por visitantes extemporáneos del Próximo Oriente, esto ha ocurrido hasta tiempos muy recientes. A este respecto, el artículo de Papagiannopoulos, *Afecciones oculares en el Antiguo Testamento y sus implicaciones sociológicas* (1989) [22], es digno de mención. Se han encontrado espátulas oftálmicas hechas de hueso en Jemneh, al sur de Gaza [23], para el tratamiento de estas afecciones. Una enciclopedia importante atribuye vagamente a los «escritores bíblicos» la conciencia de la distinción entre la degeneración física de los ojos y la oftalmia como una forma de conjuntivitis, debida principalmente a las moscas y al polvo; el artículo menciona respecto al papiro Ebers el uso de fórceps para la eliminación de pestañas que crecen interiormente, así como en Egipto el uso desde antiguo de malaquita pulverizada, *stibium* (antimonio), y alcohol en polvo para preparar ungüentos oftálmicos. «Es interesante señalar que las prescripciones higiénicas del Pentateuco no se ocupan en ninguna parte del cuidado ocular» [24]. El caso más

[21] A. Lods, «Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes», en K. Budde (ed.), *Festschrift K. Marti* (BZAW 41), Berlín (de Gruyter) 1925, 183, 181-193, donde cita Gn 27,1; 48,17; 1 Sm 3,2; 1 Re 14,4.

[22] En griego, en *Teologia* (Atenas) 60 (1989) 751-753.

[23] G. y O. van Beek, «The Function of the Bone Spatula», *Biblical Archaelogist* 53 (1990) 205-209; M. Stol, «Old Babylonian Ophtalmology», en M. Lebeau-Ph. Talon (eds.), *Reflets des Deux Fleuves.* Festschrift André Finet (Akkadica supp. 6), Lovaina (Peeters) 1989, 163-166; M. Helbing, *Der altägyptische Augenkranke, sein Artz und seine Götter*, Zurich (Wiss. Abhandlungen) 1980.

[24] R. K. Harrison, «Blindness», *IDB* (cf. nota 2) 1, 448s, donde cita a B. L. Gordon, «Ophtalmology in the Bible and in the Talmud», *Archives of Ophtalmology* 9 (1933) 751-753.

conspicuo de remedio para la ceguera es sin duda la hiel de un pez (conseguida milagrosamente), que cura el albugo de Tobías (6,4.7; 11,11) producido por los excrementos de los pájaros (2,10: gorriones). Debe recordarse que poseemos este libro (deuterocanónico) sólo en griego y que refleja un estadio más avanzado de influjos culturales y médicos sobre Israel, algunos de los cuales pueden quizá percibirse en los detalles de una historia por lo demás traída por los pelos y extraordinariamente mítica. Sobre la ceguera causada por el llanto (quizá metafórica en Sal 88,10 o Job 17,7) y el «andar a tientas» de los ciegos para suscitar la limosna, cf. Dt 27,18; Is 59,10.

Oídos. Respecto a la sordera, aunque existe para ella un término bíblico, *heres̆*, atestiguado aproximadamente el doble de veces que «ceguera», debemos decir que su patología apenas se menciona (predominantemente ritual: Lv 21,18; o metafórica: Is 6,10; escatológica: 29,18) [25].

Nariz. La nariz moqueante y el «enfriamiento de oídos» que es su causante son ignoradas virtualmente por la Biblia. Como tal vez ocurre entre nosotros hoy, son estas patologías tan universalmente comunes, en especial —pero no sólo— entre los niños, que apenas son consideradas «enfermedades», sino justamente uno de los altibajos de la existencia. Hoy día, somos más conscientes de la frecuente conexión entre el enfriamiento no sólo con los pulmones (para los que, de nuevo, no existe en absoluto un vocablo en hebreo bíblico, a pesar del moderno *rê'ah*) y con los virus estomacales (*Perizonius*), sino también especialmente con la fiebre, para la cual aparece el hebreo *qaddahat* en Dt 28,22 y Lv 26,16; en ambos casos el contexto nos es de poca ayuda, así como tampoco lo es para el sinónimo *hirhur* de Dt 28,22 (*daleqet* significa aquí más bien «inflamación»).

La fiebre, sin embargo, puede deberse frecuentemente a una infección. Indicaremos posteriormente algunos detalles sobre cómo debían tratarse las heridas infectadas [26]. Una clase de fiebre total-

[25] Harrison parece no traer nada a este respecto. Cf. *IDB* (cf. nota 2) 1, 849s, a pesar del reenvío a 1, 802.

[26] Véase nota 70; *TRE* (cf. nota 2) 19,681: tal vez gangrena en 2 Cr 16,13; Gn 34,25.

mente diferente se debe a la infección procedente de enfermedades contagiosas como la malaria [27]. Este tipo de infección puede alcanzar el grado de epidemia (como la señalada en Ebla) [28], conocida también por ejemplos bíblicos. De entre ellos, unas pocas son narradas con precisión clínica, pero otras se atribuyen con demasiada facilidad al ángel de la venganza divina (2 Re 19,35). Nos hallamos aquí dentro del ámbito de las terribles «plagas», no las diez de Egipto —que de todos modos presentan rasgos de patologías locales [29]—, sino principalmente de la «peste bubónica» (según se piensa ahora comúnmente) de los filisteos (1 Sam 5,6) [30].

Dientes. Las funciones del dentista han llegado a ser algo tan especializado hoy que, excepto algunos casos raros de infección, apenas si las consideramos una parte de la ciencia médica. Señalaremos más adelante algunos casos de esa especialización [31].

Las menciones bíblicas de los dientes (hebreo *šen*, relacionado con «agudo/afilado»), muy frecuentes, acentúan principalmente su belleza (Cant 4,2; 6,6; Gn 49,12), a menudo como objeto de venganza: Sal 3,8; 58,7. Conocemos todos la dura formulación de Ex 21,24; Lv 24,19-20; Dt 19,21: «Ojo por ojo, diente por diente»; y también el dicho acerca de las uvas en agraz que producen dentera: Jr 31,29; Ez 18,2.

[27] E. N. Borza, «Malaria in Alexander's army», *Ancient History Bulletin* (Calgary) 1 (1987) 36-38.

[28] F. Pomponio, «Épidémie et *revenants* à Ebla», *Ugaritische Forschungen* 21 (1989) 297-305; G. Pettinato, «Nascita, matrimonio, malatia e morte ad Ebla», en H. Hauptmann (ed.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla* (Tagung Heidelberg 4-7 Nov. 1986), Heidelberg (Orientverlag) 1988, 299-316, 308: la enfermedad (en sumerio *tu-ra,* interpretada anteriormente por él de modo diferente) «revela la piedad de los eblaítas y sus lazos con el mundo divino», pero de los diecisiete textos que aporta ninguno habla de remedios; R. Hellweg, *Stilistische Untersuchungen zu den Krankengeschichten der Epidemienbücher I und III des Corpus Hippocraticum.* Dis., Bonn (Habelt) 1985.

[29] L. Schmidt, *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10* (Studia Biblica 4), Leiden (Brill) 1990.

[30] Scharbert, *TRE* (cf. nota 2) 19, 681; H. F. J. Horstmanhoff, *De pijlen van de pest; pestilenties in de Griekse wereld 800-400 v.C.* Dis., Leiden-Amsterdam 1989.

[31] Véase nota 110; J. A. Wharton, «Tooth», *IDB* (cf. nota 2) 4, 672.

2. *«Corazón» como nombre de todos los órganos internos*

El vocablo bíblico *lêb* aparece unas 600 veces en la biblia hebrea, y su variante *lêbab*, unas 250; pero ni uno solo de esos 850 casos se refiere propiamente al órgano de bombeo humano que llamamos «corazón». Job 41,16 y quizá Jr 4,19 y Os 13,8 se refieren a los animales. Muchos de los otros usos son metafóricos, referidos al valor o a la integridad, como ocurre también en nuestras lenguas modernas. El sentido general de ambos términos aparece muy bien reproducido en uno de los diccionarios usuales como «el interior de la persona, mente, voluntad, corazón». Quizá sea correcto decir que el uso más específico es «inteligencia», «entendimiento», tal como señalamos antes al mencionar el cerebro. Pero el órgano de estas operaciones, y el de la voluntad, se halla estrechamente relacionado, con razón, con las *emociones*, no sólo con el pálpito cardíaco por ellas aumentado, sino también con otras sensaciones en el estómago y pecho más bien que en la cabeza.

Una idea espléndida de la noción bíblica del corazón se halla expresada por un torso votivo de terracota de origen etrusco en el Museo Arqueológico de Madrid, vívidamente ilustrado en Krug [32]. Nos muestra el pecho y el estómago de un ser humano con una pequeña «ventana», bien proporcionada, que se abre dejando ver un confuso barullo de órganos muy parecido a lo que todos suponemos que es nuestro equipamiento interior de hígado, riñones, páncreas, y así por el estilo debe de ser. Aunque no se sepa que los etruscos —predominantes en la región que apunta hacia Florencia antes y durante el ascenso del poderío romano— hayan ejercido una influencia directa en las corrientes principales de la ciencia médica greco-egipcia o en otras culturas (a no ser, quizá, ligeramente y a través de los fenicios), su impresionante «radiografía» del estómago puede proporcionar una buena impresión de lo que se entendía por *lêb* en todo el Oriente Medio: no meramente el «corazón» o la «mente», sino *todos* los órganos internos.

Solamente el hígado (en hebreo, *kâbêd*, la «cosa pesada») se diferenciaba nítidamente de los demás órganos, sin duda debido a su

[32] A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, Munich (Beck) 1984, 35, siglo II a. C.; existe versión ital. = *Medicina nel mondo classico*, Florencia (Giunti) 1990, 35, fig. 9.

importancia en las técnicas de adivinación babilónicas (Ez 21,26). Se ha sugerido que *kâbôd*, «gloria», de Gn 49,6 heb.; Sal 16,9 heb.; 57,9 heb., es una falsa lectura por *kâbêd*, hígado; pero considerado todo el conjunto, la Biblia no nos proporciona mayor información sobre la contribución del hígado a la digestión, dolor de estómago o enfermedades más terribles como el cáncer que la de los otros órganos. Parece no haber mención alguna sobre la ictericia o la hepatitis en los tratados sobre medicina egipcia o conexas.

¿Qué decir sobre el estreñimiento y la diarrea? Por 2 Cr 21,19 sabemos que el rey Jorán (Y^{e}horam) tenía en sus intestinos (heb. *me'eh*) «una enfermedad sin remedio», de modo que sus entrañas se le salieron y murió. Tal afección ha sido diagnosticada como una disentería amébica. Los síntomas que aquejaban a Antíoco IV, en 2 Mac 9,28-29, pudieron haber sido similares o más bien cáncer. Estamos mejor informados sobre las hemorroides, al menos por las fuentes egipcias. Pero las «hemorroides doradas» de nuestras antiguas traducciones de 1 Sm 6,5, que desafiaban toda imaginación interpretativa, son consideradas más bien ahora generalmente como «tumores», sintomáticos de la peste bubónica mencionada anteriormente [33].

La *sangre*, por supuesto, es algo muy familiar en la Biblia hebrea. La palabra *dam* aparece 386 veces, usualmente, sin duda, en el sentido también normal entre nosotros hoy de «derramamiento de sangre», «violencia»; desde el punto de vista médico, se relaciona principalmente con las heridas de guerra u otras desgracias, que señalaremos brevemente en relación con los «huesos». No parece que se haya caído en la cuenta del hecho de la circulación de la sangre y su relación con la cura de infecciones y otras enfermedades. Por otro lado, un axioma bíblico importante es que la «vida se halla en la sangre» (Dt 12,23; Gn 9,4; Lv 17,11) [34]. Por ello, la práctica me-

[33] F. Jonckheer, *Le papyrus médical Chester Beatty*, Bruselas (Fondat. Reine Élisabeth) 1947, 41, sobre enfermedades anales. El vocablo inglés «emerods», que aparece en el Oxford Dictionary como arcaico por «hemorrhoids», aparece curiosamente interpretado como significando «roedor (portador de la peste bubónica)» en Muntner-(Rosner) (cf. nota 17), 6.

[34] B. Chiesa, «Sangue e anima nell' esegesi giudeo-araba medievale di Lv 17 e Nm 6», que aparecerá en las actas de *Sangue e antropologia nel Medioevo* (Roma 25-30 noviembre 1991), núm. VIII, en la serie extraordinaria editada por F. Vattioni: 1. *Sangue e antropologia biblica* (Roma 10-15 marzo 1980, 48 arts.); 2. *Sangue e antropologia biblica nella Patristica* (Roma 23-28 noviembre 1981, 44 arts.), Roma (Pia Unione Prez. Sangue) 1981s.

dieval de la «sangría», a la que se era muy aficionado, bien conocida ya desde Galeno, no habría sido tolerada por el pueblo de la Biblia, aunque sabían muy bien qué era una sanguijuela (Prov 30,15) [35].

3. *Piel y huesos*

Quizá la enfermedad que se nos presenta como más común en la Biblia, especialmente si tenemos en cuenta también el Nuevo Testamento, sea la erupción cutánea o infección llamada «lepra» (*sara'at*: 35 veces, más los usos verbales). Antes de investigar qué significa en realidad esta palabra bíblica, podemos señalar unas cuantas alusiones generales más a esta enfermedad de la piel. Algunos fragmentos de la cueva IV de Qumrán, del Documento Sadoquita de Damasco, que no se hallan en el conocido texto de la Geniza del Cairo, parecen indicar que los brotes de vello en la piel eran debidos a la entrada de un mal «espíritu», probablemente fisiológico más que demoníaco [36]. Se ha dicho que los hipocráticos habrían atribuido errónea y peligrosamente las enfermedades cutáneas a los humores internos; dos placas de mármol en el templo de Asclepio en Epidauro describen 48 curas para estos casos, la mayoría en sueños (*incubatio*), presentando solamente dos de ellas un tratamiento a base de ungüentos como es usual hoy día [37].

Tornando de nuevo a la «lepra» bíblica: nuestras esperanzas aumentan por el hecho de que el celebrado caso de Naamán, en 2 Re 5, fue objeto de una investigación especial por uno de los más grandes estudiosos del Antiguo Testamento en nuestro siglo, Gerhard von Rad [38]. Pero nos sentiremos decepcionados a este propósito. Este

[35] P. Brain, *Galen on Bloodletting,* Cambridge (Univ. Press) 1986. Cf. A. Gelin, cf. nota 71.

[36] J. M. Baumgartner, «The 4Q Zadokite fragments on skin diseases», *Journal of Jewish Studies* 41 (1990) 153-163, 2 pl.; M. Stol, recensión de la obra de B. Palmer (cf. nota 4) en *Bibliotheca Orientalis* 46 (1989) 128-130, sobre todo respecto a las enfermedades de la piel.

[37] K. K. Mustakallio, «Ancient Greek medicine and skin diseases», en P. Castrén (ed.) (cf. nota 3), 39-42.

[38] G. von Rad, «Naaman (eine kritische Nacherzählung)», en P. Christian-D. Rössler (eds.), *Medicus viator.* Festgabe R. Siebeck, Tubinga (Mohr) 1959, 297-305.

erudito encuentra apropiado tratar principalmente del trasfondo social de sanadores como Eliseo, muy al estilo de los gurus, del alto nivel social del mismo Naamán y de los dones que ofrece. Pero no se dice una sola palabra sobre lo que era realmente la «lepra» ni sobre su curación. Pero este problema más general ha sido tratado por muchos expertos [39].

Como punto de partida, podemos tomar el hecho trivial, pero significativo, que el *Levítico* nos habla de la «lepra» (*sara'at*) de un vestido (13,47-59) o del muro de adobe de una casa (14,34-48). Obviamente, se trata aquí de un caso de decoloramiento debido al tinte o a la corrupción del material, en este sentido idéntico a la erupción cutánea, que es ya una enfermedad humana. Los babilonios describen condiciones semejantes, por ejemplo: «Si la piel de un hombre presenta áreas *puṣu* blancas y está punteada con motas *nuqdu*, tal hombre ha sido rechazado por su dios y debe ser también rechazado por la humanidad» [40].

El capítulo sobre la lepra únicamente, compuesto por Browne en la compilación de Palmer, es casi tan largo como el de Wiseman sobre ésta y otras enfermedades bíblicas juntas [41]. Browne considera que los empleos antes mencionados del término «lepra» para vestimentas o paredes prueba que la *sara'at* hebrea se refiere a *diferentes* desórdenes, que no pueden ser reducidos a una única definición o clase. Este investigador señala oportunamente que este vocablo significa a veces «postilla» o «erupción», las cuales son clínicamente muy diferentes de una mera decoloración o sarpullido cutáneos. Muy apropiadamente pone de relieve Browne que, aunque era conocido públicamente que Naamán tenía lepra, esta afección no lo descalificaba para detentar un alto cargo que conllevaba fre-

[39] M. Stol, «Leprosy. New Lights from Greek and Babylonian Sources», *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 30 (1987s) 22-31; T. Seidl, «Aussatz», *TWAT* (cf. nota 1) 6, (1989) 1127-1133, y G. Manfred (ed.), *Neues Bibel-Lexikon,* Zurich 1989, 218s.

[40] Texto copiado, transliterado y traducido por J. V. K. Wilson, «Medicine in the Land and Times of the Old Testament», en T. Ishida (ed.), *Studies in the period of David and Solomon,* Tokio 1982, 337-365, 355.

[41] S. G. Browne, «Leprosy in the Bible», en B. Palmer (cf. nota 4), 101-125; R. K. Harrison, «Leprosy», *IDB* (cf. nota 2) 3, 111-113; E. V. Hulse, «The Nature of Biblical "Leprosy" and the Use of Alternative Medical Terms in Moderns Translations of the Bible», *Palestine Exploration Quarterly* 107 (1975) 87-105; J. J. Pilch, «Biblical Leprosy and Body Symbolism», *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981) 108-113.

cuentes contactos con otras personas, a veces muy importantes, no sólo en Siria, donde las prescripciones rituales podían haber sido completamente diferentes a las del *Levítico*, sino también en Israel, en donde se presentó abiertamente buscando curación.

Parece existir un consenso en afirmar que en *ningún* caso las descripciones bíblicas se corresponden con lo que hoy conocemos como lepra y, además, que en todo el contexto del Medio Oriente no se ha atestiguado ni un solo caso seguro de nuestra lepra, ni siquiera en Egipto, tan sensible y avanzado en cuestiones médicas (centenares de esqueletos bien embalsamados han proporcionado a los médicos modernos amplio fundamento para declarar que no muestran rastros de lo que llamamos «lepra») [42]. Por otro lado, los expertos sugieren todavía que no podemos excluir que la lepra real hubiera existido en algunas pocas ocasiones en ese entorno, y quizá incluso en la Biblia, aunque en casos no denominados como *sara'at*, «lepra».

La traducción preferida de *sara'at* en las modernas versiones de 2 Re 7,3; 15,5 y pasajes semejantes es algo así como «terrible enfermedad cutánea», lo cual nos indica a las claras que nos hallamos ante una enfermedad real, probablemente contagiosa (de un modo en el que la moderna lepra no lo es), que se desarrolla a veces horriblemente, aunque apenas tan espantosa como en las horrendas descripciones al gusto del arte bíblico medieval y moderno. Brevemente: el vocablo cubría una variedad de síntomas que causaban *pavor*, incluso en sus estados leves o iniciales. Así, en el *Levítico* se trata siempre y ante todo de una materia ritual, algo que deben decidir los sacerdotes (así, también, en Dt 24,8). Esto puede implicar quizá la supervivencia de algún tipo de superstición semejante a lo

[42] M. D. Grmek (ed. inglesa, cf. nota 10), 154; las momias coptas en torno al 500 d. C. constituyen nuestra atestación más temprana de lepra en el área bíblica: J. E. Zias, «Paleopathological evidence of leprosy in Palestine during the Talmudic period» (lepra en los monasterios bizantinos del Desierto de Judá [Martillous, 614 d. C.]), y B. Arensburg y col., «What Jewish skeletal remains tell us about health in biblical and talmudic times», en *Koroth* 9/1 (segundo simposio, 1984-1985), 242-248, 73-83; A. y E. Cockburn, *Mummies, disease, and ancient cultures*, Cambridge (Univ. P.) 1980, 39-44; *ibidem*, A. T. Sandison, «Diseases in ancient Egypt» (lepra, 30ss); M. Bucaille, *Mummies of the Pharaos; modern medical investigations*, Nueva York (St. Martin's) 1990; R. L. Moodie, *Paleopathology: an introduction to ancient evidences of disease*, 1923.

que los babilonios llamaban «la malquerencia del dios propio» (así, especialmente, la «maldición» de 2 Sm 3,29), pero puede también significar meramente que —al igual que en la Edad Media— sólo la clase sacerdotal tenía el suficiente nivel educativo como para aplicar los criterios necesarios de discernimiento.

Aunque en la Biblia por lo general —no más, sin embargo, que en la mayoría de los pueblos por todas partes y siempre— se tendía a considerar la enfermedad como un castigo divino, no era éste especialmente el caso de la *sara'at*, como si se tratara de una enfermedad venérea. Por ello es sorprendente encontrar en una revista de arqueología, extremadamente científica, un título como «Lust or Leprosy: confusion or correlation?» [43].

Debemos tomar nota en este momento de los esfuerzos realizados por la mayoría de los comentaristas, ya sea de la medicina bíblica o de los Salmos, por reducir a una o a varias enfermedades específicas la causa de los sufrimientos del autor en el muy reconocible género de los «salmos de queja» o «lamentaciones». En el Sal 32,5 se relaciona sencilla y totalmente la enfermedad con *sus propios pecados*; igualmente en Sal 39,11-12; incluso en 51,10, donde se habla de huesos rotos. En el Sal 28,2.5, las «heridas ulceradas» se adscriben a las «flechas del Señor» (también en Sal 91,5), una metáfora de la que se ha dicho con razón que presenta una notable semejanza con las «flechas de Apolo, el dios de las plagas» [44]. Por otro lado, en el Sal 6,3: «Ten piedad de mí, Yahvé, pues desfallezco / sáname, Yahvé, porque se han conturbado mis huesos», se transforma en el v. 8: «cansado estoy a causa de mis *enemigos*»; semejantemente, en los Sal 25,16-19; 69,3-4. En el Sal 22,14-17, los golpes de los adversarios se relacionan claramente con las *heridas* del salmista; pero en 56,1 y 102,9 el ataque del enemigo parece durar «todo el día», mientras que el sufridor yace solo en su lecho de dolor: síntomas de una enfermedad mental o de complejo de persecución, según algunos [45].

[43] J. Zias, «Lascivia o lepra; ¿confusión o correlación?», *BASOR* 275 (1989) 27-31 (Lv 13 *sara'at*); J. Z. Baruch, «The relation between sin and disease in the Old Testament», *Janus* 51 (1964) 295-302.

[44] G. Fohrer, «Krankheit im Lichte des Alten Testaments», en su obra *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (BZAW 155), Berlín (de Gruyter) 1981, 175, sobre Sal 91,5; cf. también «Man and Disease according to the Book of Job», *Koroth* 9, especial (tercer simposio, 1987-1988; cf. nota 3), 43-48.

[45] J. V. K. Wilson (cf. nota 40), 359.

Pero tiene mérito la perspicacia de Mowinckel, que ve en el enemigo de esos casos a una persona que, incluso desde la lejanía, es la causante con sus prácticas mágicas de esa enfermedad [46]. En cualquier caso, se reconoce que todos esos síntomas son vagos y difíciles de reducir a enfermedades específicas [47]. Mi propia conclusión sería que el salmista se lamenta en general del simple hecho de estar *hôleh*, «indispuesto» (por dolores de cabeza o de estómago), o incluso por la miseria siempre presente de ser un «humano», «*sujeto,* por tanto, a la enfermedad».

Los *huesos* nos interesan aquí principalmente a causa de las heridas de guerra o de las eventuales fracturas de la vida diaria [48]. Estas forman la parte principal del papiro médico Smith, espléndidamente editado por Breasted, que nos proporciona una idea de la mejor esperanza en la que podía confiar el sufridor bíblico [49]. El vocablo *'eṣem* es normal en hebreo para «hueso», aunque sólo aparece una docena de veces para designar un hueso específico o una herida ósea en el cuerpo. La expresión «(sus) huesos» se utiliza unas seis veces, como en nuestro lenguaje, para expresar un muerto. Pero *'eṣem* se emplea frecuentemente también para designar el cuerpo entero, o la «sustancia», y así incluso a «sí mismo». Este uso es especialmente notable en hebreo moderno; he oído a jóvenes judíos soltar una risotada ante el hecho de que los árabes dicen «lavo mi alma», siendo así que *nafs* expresa también el pronombre reflexivo «a sí mismo», como el hebreo *nepeš*. Sin embargo, la misma persona que se mofaba de esta expresión no veía nada extraño en el hecho de que ¡él «lavara sus huesos»!

Parece que tanto los egipcios como los babilonios sólo conocieron 200 huesos, mientras que la erudición medieval judía, que se beneficiaba de la experiencia médica árabe, así como de la greco-

[46] S. Mowinckel, *Psalmen-Studien 1. Awän und die individuelle Klagepsalmen*, Kristiania (Dybwad) 1921, 64; también en *The Psalms in Israel's Worship* (trad. de D. R. Ap-Thomas), Oxford (Blackwell) 1962, vol. II, 2-5.

[47] J. Hempel, «Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schriftum», *Nachrichten der Göttinger Akademie*, Gotinga 1958, 237-314, 250.

[48] G. Majno, *The Healing Hand; Man und Wound in the Ancient World*, Cambridge, MA (Harvard Univ. P.) 1975, 98 (pág. 313, «Alexandria the Great»); S. Zivanovic, *Ancient Diseases; the Elements of Paleopathology*, Londres (Methuen) 1982, especialmente sobre huesos.

[49] Cf. nota 70.

egipcia, contaba 248 [50]. El número exacto se halla en medio de esas dos cifras, pero en apariencia no es especificado voluntariamente por las modernas enciclopedias y médicos para permitir alguna variación. Tales variaciones son leves y pasan inadvertidas en comparación con los casos de posesión de un dedo de más en la mano o en el pie, una anomalía lo suficientemente frecuente como para haber sido representada a menudo por el arte, seguramente no en todos los casos por un simple error [51]. Análogas a esa anormalidades son las jorobas y las varias formas de enanismo, que ejercieron una especial fascinación entre los egipcios (Herkhuf); los enanos fueron a menudo validos del faraón, quien los encumbró a puestos de elevadas responsabilidades [52].

El interés por la anatomía en sí no parece haber dejado eco en la Biblia [53]. Esta tiene una palabra para «cráneo», naturalmente, *gul-*

[50] Enumeración de Mishná, *Oholoth* 1,8, en J. Preuss (cf. nota 17), 61.

[51] Goliat tenía seis dedos en manos y pies de acuerdo con 2 Sm 21,20; cf. además R. D. Barnett, «Six fingers in Art und Archaelogy», *Bulletin of the Anglo-Israel Archaelogical Society* 6 (1986s) 5-12, 3 ilustr.; el art. «Finger» de A. van der Born, en L. Hartmann (ed.), *Encyclopedic Dictionary of the Bible,* Nueva York (McGraw-Hill), 773s, contiene, sorprendentemente, más información que el correspondiente del *IDB* (cf. nota 2) 2, 268.

[52] Enano (tal vez en Lv 21,20 *raq*); K. J. Seyfried, «Zwerg», *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden (Harrasowitz) 1986, 6, 1432-1435. también como enfermedad; pigmeo-enano joven presentado por Herkhuf al faraón Pepi II, *Lex. d. Ägypt.* 2, 1129; A. Rupp, «Der Zwerg in der ägyptischen Gemeinschaft», *Chronique d'Égypte* 40 (1965) 260-304, 8 ilustr.; V. Dasen, «Dwarfs in Athens», *Oxford Journal of Archaelogy* 9 (1990) 197-207, 6 ilustr.: pintura vascular (un modelo ha podido servir para varias ilustraciones); cf. también íd., «Dwarfism in Ancient Egypt and Classical Antiquity; Iconography and Medical History», *Medical History* 32 (Londres) 1988, 253-276; sobre la extraña mezcla de los tullidos junto con los atletas, cf. H. Aigner, «Zur gesellschaftlichen Stellung von Henkern, Gladiatoren und Berufsathleten», en I. Weiler (ed.), *Soziale Randgruppen und Außenseiter* (Simposio, Graz 21-28 septiembre 1987), Graz (Leykam.) 1988, 201-220.

[53] J. J. Barcia Goyanes, «La anatomía en la Biblia» (con poca ayuda fuera de J. L. Katznelson, *Die normale und pathologische Anatomie des Talmuds* [Virchows Archiv 144], 1896), *Escritos del Vedat* 17 (1987) 61-74: dura cerviz, Ex 32,9; arden mis fauces, Sal 69,4; *ibidem*, 18 (1988) 33-42: lomos; *ibidem*, 19 (1989) 127-132, esfenoides = luz, Dt 23, 14; *ibidem* 20 (1990) 227-235 (muslo, *yareh*, confundido con cadera). Además, H. Friedenwald, *The Jews and Medicine*, Baltimore 1944, 2 vols.; J. H. Scharf, «Anfänge von systematischer Anatomie und Teratologie im Alten Babylonien», *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie Leipzig. Math. nat. wiss. Klasse*, Berlín (Akademie) 1988; E. Ebeling, «Anatomie», *Reallexikon der Assyriologie*, Berlín (de Gruyter) 1932, 1, 105.

golet, que ha quedado inmortalizada en la forma aramea «Gólgota», la colina en forma de cráneo. Pero no hay palabra para «esqueleto»; el hebreo moderno tiene dos: una de ellas es *gerem*, justamente un sinónimo de *'eṣem* en la Biblia para «hueso» o «sustancia»; la otra es *šeled*, que no es bíblica. Se ha observado sabiamente que ni siquiera habríamos sabido nunca que tenemos una anatomía o fisiología a no ser por la experiencia que poseemos de la enfermedad. Por esta razón algunos optimistas dicen que deberíamos valorar la enfermedad como una forma irreemplazable de educación acerca de la estructura y las habilidades del cuerpo humano [54].

4. *Organos sexuales y parto*

Los estudios eruditos sobre la medicina en la Biblia dedican comúnmente un espacio desproporcionado a la reproducción, que es en sí una experiencia humana común y saludable y no, en absoluto, una afección patológica en sí misma. «Las hebreas son más vigorosas a la hora de parir que las egipcias», dice Ex 1,19. En Gn 25,26 se señala el vigor de los gemelos cuando nacen. Nada se dice en ese texto (aunque se halle insinuado quizá en las luchas posteriores entre Jacob y Esaú) sobre los gemelos como portadores de un mal omen, según los descubrimientos antropológicos del Oriente Próximo y de otros lugares. Había siempre, naturalmente, algún peligro de muerte en el parto (Gn 35,18) o de malogramientos diversos (1 Sam 4,19; 2 Re 2,21), así como de una alta mortalidad infantil; ésta se presume en realidad, más bien que se descubre, en narraciones bíblicas como 1 Re 14,17; 2 Re 4,29; 2 Sam 12,15. En cualquier caso, el fuerte y exitoso deseo de las mujeres de tener muchos hijos se expresa insistentemente a través de toda la Biblia, en especial en la historia de Raquel y Ana (Gn 30,1; 1 Sam 1,6). Se conocían y se utilizaban los afrodisíacos (Gn 30,14). El *Eclesiastés* (*Qohelet*) 11,5 muestra una admirable consciencia del crecimiento de los huesos del feto dentro del seno materno.

El nexo de unión entre enfermedad y pecado, repetido por doquier en la Biblia, no parece haberse concentrado tan estrechamente en los pecados sexuales como nuestras mentalidades medieval y

[54] G. Barras (médico), «Notre corps et nous», *Échos de Saint-Maurice* (Valais) 22,2 (1992) 18-37, 22.

moderna podrían prever [55]. Son conocidos la maldad y los peligros de la prostitución (la «mujer extranjera» de Prov 5,2 y en otros cinco versículos más de este libro; con una cierta mayor tolerancia en Jos 2,14: Rahab). La importancia de la circuncisión era bien conocida (Gn 17,25; Jos 5,5), y era compartida con los vecinos semitas o de otras razas; todavía podemos ver *in situ* el famoso dibujo de una circuncisión en Menfis [56]. «Incircuncisos» era un término oprobiante común para los enemigos sin parentesco con Israel (los filisteos en Jue 14,3 y en unos diez textos más), y el esfuerzo de los judíos por «descircuncidarse» durante la época griega aparece nítido en 1 Mac 1,15. La homosexualidad como enfermedad es el tema de algunas investigaciones bíblicas recientes [57].

Debemos mencionar aquí el interesante trabajo de Adinolfi, «Bibbia e ginecologia a confronto», aunque contiene poco material para nuestros propósitos; deben también señalarse los tratados griegos de Sorano y otros [58]. Otro título posee resonancias muy modernas: «El mal de ser mujer», de Gourévitch [59]; Griffiths, al tratar del «amor como una dolencia», cita Cant 2,5; 5,8, pero añade que los paralelos griegos son más numerosos, y abundando en ello, concluye: «pero sin una gran precisión anatómica» [60].

[55] Véase nota 43.

[56] Ilustración de grandes proporciones en W. Kornfeld, «Beschneidung», en G. Manfred (ed.), *Neues Bibel-Lexikon,* Zurich 1989, 1, 277, fig. 6; menos grande en J. P. Hyatt, «Circumcision», *IDB* (cf. nota 2) 1, 629-631.

[57] P. H. Schrijvers, *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike* (Caelius Aurelianus, *De morbis chronicis* IV 9), Amsterdam (Grüner) 1985; R. Winter, «Homosexuality», en B. Palmer (cf. nota 4), 145-163, 155: Lv 18,22 es válido hoy, contra D. S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Londres (Longmans) 1955; M. Gilbert, «La Bible et l'homosexualité», *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1986) 78-95 (un vicio a extirpar).

[58] M. Adinolfi (con P. Geraci), *Bibbia e ginecologia a confronto,* Casale Monferrato (Piemme) 1989; P. Burguière y col. (eds.), *Soranos d'Éphèse, Maladies des femmes* I (Coll. G. Budé), París (Belles Lettres); L. Dean-Jones, «Menstrual bleeding according to the Hippocratics and Aristotle», *American Philological Transactions* 119 (1989) 177-191; S. Byl, «L'odeur végétale dans la thérapeutique gynécologique du Corps hippocratique», *Revue Belge de Philologie* 67 (1989) 53-64.

[59] D. Gourévitch, *Le mal d'être femme; la femme et la médecine dans la Rome antique,* París (Belles Lettres) 1984; íd., «On the Medical Tradition of Shunamitism (1 Kings 1,1-4)», *Koroth* 9, especial (cf. nota 3), 49-61.

[60] J. D. Griffiths, «Love as a disease», en S. Israelit-Groll (ed.), *Studies in Egyptology* (Festschrift Miriam Lichtheim), Jerusalén (Univ. Hebrea) 1990, 349-364, con cita de *Ancient Egyptian Literature,* 2 (Papyrus Chester Beatty I, Ed. Lichtheim, 1976), 185.

Nuestro añadido final sobre la enfermedad en la Biblia puede bien ser algo que se menciona en diversas investigaciones. La causa principal de muerte era la guerra, pero a pesar de la terrible diezmación de la juventud causada por las batallas y la mortalidad infantil, existen en el Antiguo Testamento muchas referencias a los ancianos (de hecho, el lapso normal de vida se halla claramente determinado en Sal 90,10: entre setenta y ochenta años, exactamente como en nuestra época, que alardea de haber prolongado la vida), y la población fue creciendo lenta pero continuamente [61].

III. LOS REMEDIOS EN EL ÁMBITO BÍBLICO

Interroguemos ahora a la Biblia sobre lo que tiene que decir a propósito de los remedios con cuya ayuda el pueblo buscaba aliviar o sanar sus enfermedades. No nos sorprenderá que casi todas esas referencias sean para Dios sólo como dador y eliminador de la enfermedad. Esta reacción se estudia a fondo en varios de los tratados que se ocupan de la medicina en la Biblia, aunque no muchos concluyen tan implacablemente como Seybold: tal referencia no deja de ningún modo lugar alguno para los recursos humanos. En cualquier caso, nuestro interés ahora es detallar lo poco que el Antiguo Testamento dice realmente sobre el tema de los remedios naturales, aunque sólo sea para condenarlos.

1. *Ungüentos y vendas*

Jeremías habla tres veces de linimento, llamado bálsamo (51,8: *šorî*), del que el Gilead allende el Jordán era un famoso exportador (8,22). Se dice que una muestra de bálsamo se ha hallado en Qumrán [62]. Jr 46,11 añade una alusión a (otros) «muchos remedios»:

[61] P. B. Adamson, «Human Diseases and Death in the Ancient Near East», *Welt des Orients* 13 (1982) 5-14, 11.

[62] J. Patrichs-B. Arubas, «A juglet containing balsam oil (?) from a cave near Qumran», *Israel Exploration Journal* 39 (1989) 43-55 (pág. 59: análisis químico); P. T. Crocker, «Apothecaries, confectionaries, and a new discovery at Qumran», *Buried History* 25 (1989) 36-46. Nótese que J. Naveh (*Israel Explor. Journal* 36 [1986] 52-55) y J. H. Charlesworth (*Explorations* 1,2 [1989] 2) rechazan las conclusiones de

rᵉpû'ôt. El libro de Tobías, de época helenística, describe con minucioso detalle cómo puede obtenerse un remedio oftálmico de las entrañas de un pez (6,3). Scharbert menciona también «polvos», pero no cita ningún ejemplo, e indica de todos modos que el «tiempo mismo», es decir, la madre naturaleza, el maravilloso poder de recuperación de nuestro cuerpo, lleva a cabo en realidad nuestra curación [63]; la mayoría de las veces el médico no hace más que eliminar los obstáculos para ello.

Las medicinas mencionadas en la Biblia son, en la mayoría de los casos, paliativos y rara vez proporcionan una curación real (la excepción en Tobías 11,12 es tan llamativa como para sugerir la intervención de Dios o/como su ángel, 5,4, cuyo nombre propio significa «Dios cura», Rafael) [64]. Cuando Ezequías cae mortalmente enfermo, Isaías le dice que Dios le curaría a causa de su plegaria penitencial. Sin embargo, el mismo profeta dirige la aplicación de un emplasto de higos sobre la erupción: 2 Re 20,7. Ni en este texto ni en 2 Cr 32,24 se dice nada sobre un «libro de remedios que ocultaba Ezequías» como aparece en los comentarios de Rashi y Maimónides en *Pesahim* 56 [65]. El aceite, *šemen*, es mencionado en Is 1,6 para restañar las magulladuras [66]. El río maravilloso prometido por Ezequiel (47,12) es descrito en unos términos que muestran que el profeta estaba familiarizado con líquidos medicinales.

La *Sabiduría de Salomón,* de época helenística, en 7,20, trae una alusión muy discreta a «poderes especiales de ciertas plantas y raíces» no específicamente medicinales. Pero podemos presumir con

su artículo «The Discovery of a Dead Sea Scroll (4Q Therapeia); its Importance in the History of Medicine and Jesus Research», *International Center for Arid and Semi-Arid Land Studies* (Congreso, Lubbock TX, 1985).

[63] J. Scharbert (cf. nota 1), *TRE* 19, 681.

[64] Sobre *mal'ak/ággelos* como «presencia/representante» de Dios, cf. R. North, «Separated Spiritual Substances in the Old Testament», *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967) 416-449, 446.

[65] F. Rossner, «The Illness of King Hezekiah and the "Book of Remedies" which He Hid», *Koroth* (cf. nota 3) 9 (1984-1985) 190-197; D. J. Halperin, «The Book of Remedies, the Canonization of the Solomonic Writings, and the Riddle of Pseudo-Eusebius», *Jewish Quarterly Review* 72 (1982) 262-292; R. D. Greenblatt, *Search the Scriptures; Modern Medicine and Biblical Personages,* Totowa NJ (Barnes & Noble) 1985.

[66] M. Wolter, «Arznei, Artz», *Neues Bibel-Lexikon* (cf. nota 56), 1, 177-179, menciona sobre todo el aceite, que no cura, sino que otorga pureza ritual.

justeza de que los hebreos tenían algún conocimiento del inmenso número de plantas medicinales catalogadas por los egipcios [67] (unas 500, aunque incluyendo también productos minerales y de 30 animales diferentes [68]). El artículo de Duke sobre «las plantas medicinales de la Biblia» muestra algunos dibujos [69].

El tratamiento de las heridas, aunque no frecuente en la Biblia, es quizá especialmente reseñable, justo porque las heridas en sí se hallan entre las formas más perceptibles de afección corpórea. El vocablo *habaš*, «ligar, unir», se utiliza en Os 6,1 (como predicción) por «venda». En Ez 34,4 se expresa una recriminación por no haber «vendado» una «fractura» (nifal/pasiva de *šeber*, «quebrar», utilizado también para «lisiado»). Al citar el celebrado pasaje de Is 61,1 en la sinagoga de su ciudad (Lc 4,18), Jesús omite precisamente el vocablo que nos interesa ahora, «vendar los corazones rotos», en el cual notamos también especialmente el uso de *lêb* como término general para los órganos internos sufrientes. Las heridas de guerra, que eran tan frecuentes, apenas si se mencionan —sorprendentemente— como objeto de lavados y tratamientos, aunque se nos dice en detalle cómo la sangre de Ajab, herido en la batalla, corría por el carro y cómo fue llevado de nuevo a su capital y lavado (1 Re 22,35.38). En los papiros egipcios, especialmente el P. Smith, se indican, por el contrario, un gran número de tratamientos para diferentes heridas [70]. Quizá el más útil sumario de los remedios mencionados en Egipto es el

[67] H. Grapow, *Grundriss der Medizin der alten Ägypter*, vol. VI: «Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen» (con H. von Deines), Berlín (Akademie) 1959; posteriormente, D. Kurth, «Zu *t3-msh* in medizinischen Texten» («loza» y no «excremento de cocodrilo»), *Göttinger Miszellen* 111 (1989) 81-83.

[68] Wiseman (cf. nota 4) 38; G. M. Canova, «Di sana pianta... l'uso delle piante ritenute utili alla salute», *Archeologia Viva* 8,3 (1989) 44-49.

[69] J. A. Duke, *Medicinal Plants of the Bible*, Nueva York (Trado-Medic) 1983, 142; M. de Waal, *Medicinal Herbs in the Bible*, York Beach 1984; J. A. W. Budge, *Herb-Doctors and Physicians in the Ancient World*, Chicago 1978 = 1927.

[70] J. H. Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus* (Oriental Institute Publications, 3), Chicago (Univ. P.) 1930; B. Ebbell, *The Papyrus Ebers, the Greatest Egyptian Medical Document*, Copenhague (Munksgaard) 1937; íd., *Die alt-ägyptische Chirurgie; die chirurgischen Abschnitte Smith Ebers*, Oslo (Dybwad) 1939; facsímiles del tamaño de una página y detalles de otros diez papiros médicos en J. V. K. Wilson (cf. nota 40), 338-342; J. T. Rowling, «The Rise and Decline of Surgery in Dynastic Egypt», *Antiquity* 63 (1989) 312-319.

ofrecido por Gelin en *DBS* [71]. Pero afirma: «No nos causará sorpresa el encontrar en la Biblia unos conocimientos médicos y unos procedimientos de curación empleados en el Próximo Oriente contemporáneo.» Más bien debería haber dicho: *No deberíamos* sorprendernos si *encontramos* algunos de esos datos en la Biblia. Pero el hecho simple es que tanto este autor como otros eruditos *suponen* que el pueblo bíblico usó técnicas médicas egipcias o de otros lugares, de las cuales la Biblia no muestra apenas ningún rastro. Al compararlas con las bíblicas sentimos cuán moderna parece la siguiente relación de la medicina asirio-babilonia: «Los textos médicos y terapéuticos usuales incluyen el propósito del tratamiento, una lista de ingredientes, el método para prepararlos y las instrucciones para administrar el tratamiento, a veces con una prognosis; normalmente: "se recuperará"» [72].

2. *Instrumentos quirúrgicos*

Aunque el tratamiento de las heridas antes mencionado podría ser clasificado como cirugía, y hemos señalado ejemplos de trepanación de cráneos, Gelin, sin embargo, sostiene que el aserrado de huesos o las incisiones en la carne quedaban excluidas por la tremenda reverencia bíblica por la sangre y la prohibición de su derramamiento, tal como vimos antes a propósito de las sangrías (sanguijuelas: Prov 30,15). El mismo autor sostiene también que la embriología progresiva había quedado bloqueada por el deseo divino de que el proceso de la formación del feto en el seno materno fuera de su dominio exclusivo, envuelto en misterio (Sal 139,13s; Job 10,11). Tales interpretaciones llevan demasiado lejos algunas alusiones poéticas que subrayan principalmente el hecho de que las funciones de la sangre y del seno materno se hallan más allá de

[71] A. Gelin, «Médecine dans la Bible», *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, París (Letouzey & Ané) 5, 957-961, 958; el articulista cita entre otros a Dr. A. Gemayer, *L'hygiène et la médecine à travers la Bible,* París 1932 (tiene lagunas de orden histórico y crítico); P. Tournier, *Bible et Médecine*, Neuchâtel (Delachaux & Niestlé); existe versión alemana de R. Siebeck, *Bibel und Medizin*, Zurich (Rascher) 1953: reflexiones médico-humanitarias de un doctor piadoso, apenas relacionadas con la exégesis.

[72] R. D. Biggs (cf. nota 12) *RLA* 7 (1990) 624.

nuestro alcance. Respecto al conocimiento quirúrgico que puede conseguirse por una disección *post mortem*, debe admitirse que tal práctica entre el pueblo de la Biblia caía bajo la prohibición ritual del contacto con cadáveres. Pero ha quedado recogido en los textos el famoso acto pionero de Rabbi Ismael (ya en la era cristiana) al procurar para la disección médica el cuerpo de un criminal ya ejecutado [73].

El silencio de la Biblia sobre las operaciones quirúrgicas queda en cierto modo compensado por los descubrimientos arqueológicos de numerosos y variados instrumentos quirúrgicos, aunque de una época un poco posterior [74]. Tales utensilios han sido rescatados especialmente de naufragios, por ejemplo, de un pecio romano a 25 kilómetros al sur de Siracusa, en Sicilia [75]. En Pafos, Chipre, se ha excavado también la tumba de un cirujano romano, que ha suscitado la hipótesis de que la antigua medicina era un subproducto de la actividad minera cuprífera [76]. Del afamado lugar de la resistencia

[73] *Bekorot* 45a; Gelin (cf. nota 71), *DBS* 5, 962.

[74] E. Künzl (F. J. Hassel y S. Künzl), *Medizinische Instrumente aus Sepulkralfunden der römischen Kaiserzeit*, Colonia (Rheinland) 1983 = *Bonner Jahrbücher* 182 (1982) 1-131, 98 ilustr.; tipología: 15-31; fabricantes: 31-35; Tell Oumm Hauran (Siria): 122; Éfeso: 49-53; cf. también E. Künzl, «Operationsräume in römischen Termen: zu einem chirurgischen Instrumentarium aus der Colonia Ulpia Traiana», *Bonner Jahrbücher* 186 (1986) 491-509; E. Künzl-D. Ankner, «Eine Serie von Fälschungen römischer Instrumentarien», *Archäologisches Korrespondenzblatt* (Maguncia) 16 (1986) 333-339; H. Goerke, *Artz und Heilkunde vom Asklepiospriester zum Klinikartz: 3000 Jahre Medizin*, Munich (Callwey) 1984, 87s: instrumentos de la llamada Ärztegrab («tumba de los médicos») de Bingen; R. Jackson, «A Set of Roman Medical Instruments from Italy (antiquities dealer)», *Britannia* 17 (1986) 119-167: diversos tipos raros, especialmente tres catéteres; L. Bliquez, *Roman Surgical Instruments* (SIMA pocket, 58), Göteborg 1988; H. Matthaeus, *Der Arzt in römischer Zeit; medizinische Instrumente und Arzneien; archäeologische Hinterlassenschaft in Siedlungen und Gräbern*, Stuttgart (Limesmuseum Aalen 43) 1989; G. Snyder, *Instrumentum medici-Der Artz und sein Gerät im Spiegelbild der Zeiten*, Ingelheim (Boehringer) 1972, con 159 ilustr.

[75] D. Gibbins, «Surgical Instruments from a Roman Shipwreck off Sicily», *Antiquity* 62 (1988) 294-297, 3 ilustr.; íd., «The Roman Wreck of c. *AD* 200 at Plemmirio, near Siracusa (Sicily); Second Interim Report; The Domestic Assemblage, 1. Medical Equipment and Pottery Lamps», *International Journal of Nautical Archaeology* 18 (1989) 1-25, 16 ilustr.

[76] G. V. Foster y col., «A Roman Surgeon's Tomb from Nea Paphos», en D. Michaelides (ed.), *Report of the Department of Antiquities of Cyprus*, I (1985) 315-332; II (1988,2) 229-234, 1 ilustr., pl. LXX-LXXI (págs. 229-234: remedios: polvos, sales).

judía, Masada, junto al Mar Muerto, nos ha llegado una *cucurbitula*, pequeña ventosa de cirujano [77]; también en Palestina se han encontrado espátulas para el tratamiento oftálmico que hemos mencionado con anterioridad [78]. En Pompeya, en 1771, cerca de la puerta de Herculano, se encontró una «casa de un cirujano» completa; y en 1940 se han hallado 11 instrumentos quirúrgicos en una tumba etrusca cerca de Volterra [79]. Algunos de los más recientes estudios sobre la medicina antigua nos ofrecen nítidas fotografías de instrumentos aislados o colecciones [80]. De entre el material del congreso de Antibes de 1986 un reseñista, que había sido especialmente severo con artículos sobre el sexo y sus desviaciones, seleccionó y prodigó alabanzas especiales a la presentación de instrumentos quirúrgicos del Egipto grecorromano [81].

IV. EL MEDICO

Y así, al final, pero con la importancia que merece, tornamos nuestra atención a la persona del médico, que, como hemos mencionado ya, es la primerísima entidad en la que piensa la mayoría de la gente cuando se siente enferma. En este lugar nuestro punto de partida ha de ser la alabanza del médico de Eclo 38,1-15. Aunque este libro fue compuesto bajo una fuerte influencia cultural griega, y se pensó por largo tiempo que se nos había transmitido sólo en griego, poseemos ahora, procedente de la Geniza del Cairo y de las

[77] M. Hershkovitz, «A Roman cupping vessel from Massada» (en hebreo), *Eretz-Israel* 20 (Y. Yadin Memorial: 1989) 275-277, 8 ilustr. Inglés, 204*s.

[78] Cf. nota 23.

[79] M. Tabanelli, *Lo strumento chirurgico e la sua storia dalle epoche grecca e romana al secolo decimosesto*, Romagna Medica 1958, pág. 34, «Casa del Chirurgo»; pág. 36 y lám. VI: Volterra.

[80] Cf. A. Krug (cf. nota 32), págs. 72-104; G. Penso, *La médecine romaine*, París (1984): abundantes fotos con aclaraciones; E. Holzmair, *Medicina in nummis* (Sammlung Dr. Josef Brettauer; oftalmólogo; docente en 1907 en la Universidad de Viena), en R. Göbl, *Katalog 1928* (Veröffent. Numism. Kommission, 22), Viena (Österreich. Akademie) ²1989, con 25 pl.; cf. otro libro con el mismo título (de H. R. Storen) publicado en Boston en 1931; cf. D. Gourévitch, *Gnomon* 63 (1991) 558ss.

[81] M. H. Marganne-Mellard, «Les instruments chirurgicaux de l'époque gréco-romaine», en *Rencontre Antibes* (cf. nota 3), págs. 403-412; recensión de S. Byl en *Antiquité Classique* 58 (1989) 396-398.

cuevas del Mar Muerto, una porción sustancial de lo que se admite que fue el original hebreo.

1. *El retrato del médico en el Sirácida*

Este amplio pasaje pone de relieve algunos aspectos muy diversos de los alabados servicios de los médicos, tal como ha sido muy bien señalado por Lührmann [82]. Puesto que se recalca repetidas veces el *honor* a él debido, «y la admiración que suscita ante los grandes» (vv. 1 y 3), el autor reconoce que las «habilidades» de aquél son una auténtica sabiduría y no justamente una mera habilidad manual. Este punto es puesto de relieve por Nutton, mientras que Temkim analiza la medicina griega en sus dos aspectos: como ciencia y como oficio técnico [83]. Se considera que parte de la sabiduría del médico radica en lo que expresa el vocablo griego *diagnosis*, pero es interesante notar que este término, en las traducciones más recientes del v. 14, está tomado del hebreo, para el cual el texto griego presenta «serenidad». El autor asegura que el estado profesional del médico muestra también su «independencia» [normalmente], no es un esclavo o funcionario del estado [84]. Pero en realidad deberíamos admitir que la principal habilidad atribuida por el Sirácida al médico es la farmacéutica (*myrepsós*: vv. [4]-8). Y entre-

[82] D. Lührmann, «Aber auch dem Artz gib Raum» (Sir 38,1-15), *Wort und Dienst* 15 (1979) 55-78.

[83] V. Nutton, «John of Alexandria again; Greek Medical Philosophy in Latin Translation», *Classical Quarterly* 85 (1991) 509-519; íd., *From Democedes to Harvey; Studies in the History of Medicine*, Londres (Variorum) 1988; O. Temkin, «Griechische Medizin als Wissenschaft und Handwerk» («Greek Medicine as Science and Craft», *Isis* 44 [1953] 213-225; trad. inglesa de D. Flashar), en H. Flashar (ed.), *Antike Medizin* (Wege der Forschung, 221), Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1971, 1-28; L. Edelstein, *Ancient Medicine* (ed. por O. & C. Temkin), Baltimore (Hopkins) 1987.

[84] F. Kudlien, «Der griechische Artz im Zeitalter des Hellenismus. Seine Stellung in Staat und Gesellschaft», *Abhand. Mainz, geist./soz.* 1979,6, Wiesbaden (Steiner) 1979, 112, donde admite su dependencia en el tema «médicos y estado» de K. Deichgräber, *Der hippokratische Eid*, NUEVA 12, VII; íd., *Die Stellung des Arztes in der römischen Gesellschaft*, Stuttgart 1955, 42, última nota; este autor cita también su obra *Medicus gratiosus* (Abh. Mainz hist./soz. 1970,3), 30, sobre la *syntheke* entre médico y paciente (Kudlien, 113), y *Die griechische Empirikerschule*, Berlín 1965 (Kudlien, 79 y 126).

mezclado con todas las alabanzas del médico aparece el hecho de que su poder de curación proviene, en último término, de Dios (v. 2); el paciente debe recurrir en primer lugar a la oración y al sacrificio con todas las energías posibles, y sólo entonces «conceder su lugar apropiado también al médico» (v. 12), el cual ruega a su vez por el éxito de su trabajo, y reconoce su dependencia respecto a Dios [85]. Pero nótese bien que en todo esto no hay la menor alusión a la magia, ni siquiera a la curación milagrosa; nuestra dependencia de Dios en la curación de la enfermedad es igual que en otras áreas de nuestra existencia. Debemos, pues, reconocer que esas alabanzas de la medicina proceden de un autor judío y tornan en explícitas actitudes no expresadas tan formalmente en ninguna parte del Antiguo Testamento hebreo [86]. Sin embargo, este pasaje es al mismo tiempo una expresión de la cultura griega, a la que debemos ahora dirigir nuestra atención.

2. *El estado social y la formación del médico*

Existen numerosos estudios especializados sobre el *status* académico y social de los médicos profesionales en Roma [87]. En realidad, casi todos los médicos de la Urbe procedían de Grecia o más pro-

[85] S. Noorda, «Illness and Sin, Forgiving and Healing; The Connection of Medical Treatment and Religious Belief in Ben Sira 38,1-15», en M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions* (Études Préliminaires, 78), Leiden (Brill) 1979, 215-224; P. C. Beentjes, «Jesus Sirach 38,1-15. Problemen rondom een Symbol», *Bijdragen* 41 (1980) 260-265 (El ms. B muestra una extraña marca en el v. 12, así como también 36,1; 36,17; 51,12. Concluye que 38,13-15 es una adición posterior); D. W. Amundsen, «Medicine and Religion in Western Traditions», en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion,* Nueva York (MacMillan) 1987, 9, 319-324 (Biblia, 320); D. J. Constantelos, «The Interface of Medicine and Religion in the Greek and the Christian Greek Orthodox Tradition», *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988) 1-17; L. Debarge, «Le religieux et le médical (... le problème; l'antiquité)», *Esprit et Vie* 99 (1989) 509-551.

[86] J. Z. Baruch, «The Social Position of the Physician in Ancient Israel», *Janus* 51 (1964) 161-168.

[87] W. Muri, *Der Artz im Altertum.* Munich (Heimeran) 1962 = 1938. Textos griegos y latinos con traducción alemana; J. Scarborough, *Roman Medicine,* Londres (Thames & Hudson) 1969, 122-133: instrucción médica; íd. (ed.), *Symposium on Byzantyne Medicine,* Dumbarton Oakes 1983-1984; G. Sabbah, *Études de médicine romaine* (Mémoires 8), St.-Étienne (Centre Palerne) 1988; C. de Filippis Cappai, «Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma. Medicina del Tempio e medicina scientifica», *Civiltà Classica e Cristiana* 12 (1991) 271-284.

bablemente de la ciudad helénica de Alejandría, en Egipto [88]. Una cuestión interesante es la edad de los doctores que ejercían su oficio. Un estudio muy reciente sostiene que la mayor parte eran muchachos que aún no habían cumplido los veinte años [89]. Pero el muestreo, decididamente escaso, de quince médicos estudiados por Korpela muestra una distribución normal: uno menor de 20; dos de más de 80; cuatro entre 20-30 o 40-50 [90]. No se conoce mucho más acerca de la serie de estudios a la que debían someterse [91], pero tenemos el interesante título de una obra greco-arábiga: «Exámenes por medio de los cuales se reconoce a los mejores médicos» [92]. Se han hecho investigaciones concretas sobre los médicos militares [93]. Según Majno, la gran contribución de Roma en este ámbito fue el hospital de campaña [94]. El elevado y variado nivel académico del médico en el Próximo Oriente antiguo queda quizá sugerido por el hecho atestiguado de que los médicos reales kasitas, Imgurru y Mukalim, debían regentar una escuela de canto como parte de sus deberes [95].

[88] J. André, *Être médecin à Rome*, París (Belles Lettres) 1987, 16: el primer médico que se instaló en Roma fue Arcagato de Peloponeso en el 219 a. C. (Plinio, *Nat. Hist.*, 29,12); pág. 59s: el cuerpo médico en gran parte formado por especialistas (oculistas, cirujanos, boticarios).

[89] M. Kleijwegt, «The physician in ancient society», en íd., *Ancient Youth; The ambiguity of Youth and the Absence of Adolescense in Greco-Roman Society* (Dutch Monographs in History, 8), Amsterdam (Gieben) 1991, 135-163; pág. 157: la formación médica constaba de un curso de tres años (de catorce a diecisiete años); el autor cita unos diez epitafios de médicos admirados menores de veinte años; también otros de entre diecisiete-veinte años en listas del censo o del ejército; no menciona médicos más adultos.

[90] J. Korpela, *Das medizinalpersonal im antiken Rom. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung* (Annales Ac. finn. hum., 45), Helsinki 1987, 83 y 300.

[91] G. Lefebvre, *Essai sur la médicine égyptienne à l'époque pharaonique*, París (PUF) 1956, 17: niega que hubiera escuelas médicas en Egipto, contra Schäfer, «Die Wiedereinrichtung einer Ärzteschule in Saïs», *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 37 (1989) 72-74.

[92] A. Z. Iskandar, *On Examinations by which the Best Physicians are Recognized* (en árabe con trad. inglesa: Corpus Medicorum Graecorum, supp. orientale, 4), Berlín (Akademie) 1988.

[93] R. N. Davies, «The Roman Military Medical Service», en íd., *Service in the Roman Army*, Edimburgo (Univ. P.) 1989, 209-236 y 290-298.

[94] Cf. Majno (cf. nota 48), 393.

[95] E. Ebeling, «Artz», *RLA* (cf. nota 12), 1 (1932) 164s. Muchos médicos egipcios eran también (los mejores) escribas: H. de Meulenaere, «Artz» (en francés), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden (Harrasowitz) 1975, 1, 455-459, 457.

3. *Castigos por presuntos errores*

Del Próximo Oriente contemporáneo a los documentos bíblicos más antiguos sabemos que los médicos eran a menudo salvajemente castigados; por ejemplo, cortándoles un brazo si una operación fallaba. Este era el destino asignado por las leyes de Hammurabi, incluso con la pérdida de la vista tras una operación oftalmológica (a una niñera cuyo pupilo moría se le cortaba el pecho). Pero las mismas secciones del código de Hammurabi especificaban con detalle el pago debido a un médico por una operación exitosa [96]. En la teoría y práctica médica de la Grecia clásica la responsabilidad de los médicos estaba aún más detallada [97].

4. *Imhotep e Hipócrates como imágenes ideales del médico*

Desde los albores de la antigüedad en Egipto, el nombre de Imhotep era venerado como fundador de la profesión médica; de él se afirmaba que procedía la autoridad de todas las prácticas posteriores. Esto es extraño, pues se sabe que este personaje era un visir o un hombre de estado de encumbrada posición; ciertamente, todas las investigaciones orientadas a clarificar su contribución real a la medicina han fracasado hasta el momento [98].

[96] Código de Hammurabi (versión inglesa de J. Meek), en J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton (Univ. P.) ²1955, par. 218; 194, pág. 175. Curiosamente, esta obra no presenta ningún apartado especial de textos médicos (los papiros Ebers son mencionados sólo brevemente en pág. 495 señalando la intención del autor de «transmitir una tradición antigua») y no hay índice temático. Los errores médicos son consignados por H. E. Remus, «Disease and Healing», en P. J. Achtemeier (ed.), *Harpers Bible Dictionary*, San Francisco 1985, 222s.

[97] A. Krug, *Medicina* (cf. nota 32), 1990, 267; D. W. Amundsen, «The Liability of the Physician in Classical Greek Theory and Practice», *Journal of the History of Medicine* 32 (1977) 172ss; E. Gómez Royo, «Die Haftung der Ärzte», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 37 (1990) 167s.

[98] D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten* (Münchener Ägyptologische Studien, 36), Berlín (Deutscher Kunstverlag) 1977; íd., «Imhotep», *Lexikon der Ägyptologie* (cf. nota 95), 3 (1977) 145-148; K. Sethe, *Imhotep, der Asklepios der Ägypter*, Leipzig 1902 (reelaborado por Wildung); F. Jonckheere, *Les médecins de l'Égypte pharaonique. Essai de prosopographie* (La Médecine égyptienne, 3), Bruselas (Fond. R. Élisabeth) 1958: frontispicio de Imhotep, contempo-

El caso de Hipócrates es un tanto más claro, aunque turbio también [99]. Tanto él como Galeno y otros fundadores reales de la medicina al estilo griego procedían de la isla de Cnidos [100]. Pero su influencia fue más trascendental en Alejandría, donde, sin embargo, el dirigente más activo era Herófilo [101]. A pesar de ello, los estudios y prácticas ampliamente exitosas llegaron a ser conocidas como el «*corpus* hipocrático», que poseemos nosotros hoy y denominamos con este nombre, aunque la proporción que de él se debe en realidad a Hipócrates es muy limitada [102]. Incluso el famoso «juramento hipocrático», normativo todavía hoy (con excepciones), es de du-

ráneo de Joser, 2700 a. C.; T. Chetwynd, «A Seven Year Famine in the Reign of King Djoser with other Parallels between Imhotep and Joseph», *Catastrophism* 9 (1987) 49-56; J. W. Estes, *The Medical Skills of Ancient Egypt,* Canton MA (Watson) 1989: comienza con Imhotep, aunque «no sabemos por qué».

[99] Véase nota 10; F. Kudlien, «Hippokrates», en *Der kleine Pauly,* Stocarda (Druckenmüller) 1967, 2, 1169-1171: no existe un artículo sobre medicina, y en el lema «Ärzte» («médicos») se indica solamente: «véanse los artículos específicos».

[100] H. Grensemann, *Knidische Medizin* (Ars Medica II 4,2, Hermes Einzelschrift, 51), Wiesbaden (Steiner) 1987; J. Ilberg, *Die Ärzteschule von Knidos* (Sitzungsberichte Leipzig) 1924; G. Lorenz, *Antike Krankenbehandlung in historisch-vergleichender Sicht,* Heidelberg (Winter) 1990, 171-221; G. Santana Henríquez, «En torno a la composición (de palabras) en la prosa médica griega antigua», *Emerita* 59,1 (1991) 123-132 (Hipócrates, Galeno); S. Fortuna, «La tradizione del De Constitutione artis medicae di Galeno», *Acc. Lincei Bollettino dei Classici* 3/11 (1990) 48-77; A. Gelpke, *Das Konzept des erkränkten Ortes in Galen «De locis affectis»* (Medizingeschichtliche Abhandlungen, 190), Zurich (Juris) 1987; V. Nutton, *John Caius and the manuscripts of Galen,* Cambridge (Univ. P.) 1987; H. Goerke, *Artz und Heilkunde. 3000 Jahre Medizin vom Asklepiospriester zum Klinikartz,* Munich (Callwey) 1984.

[101] H. von Staden, *Herophilus, The Art of Medicine in Early Alexandria,* Cambridge/Yale (Univ. P.) 1989.

[102] P. Potter, *Short Handbook of Hippocratic Medicine,* Sillery, QUE (Sphinx) 1988; íd., ed. y trad. inglesa del vol. V de Hipócrates en la *Loeb Classical Libray* (los vols. I-IV son de W. H. S. Jones); O. Temkin, «Hippokrates», *RAC* (cf. nota 5), 15,115 (1989) 466-481; J. Jouanna, *Hippocratès, De l'ancienne médecine* 2/1 (Col. G. Budé), París (Belles Lettres), núm. 237 (doble); íd., «Hippocrate de Cos et le sacré», *Journal des Savants* (1989) 3-22; V. de Benedetto, *Il medico e la malattia; la sciencia di Ippocrate,* Turín (Einaudi) 1986; G. E. R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claim and Practice of Ancient Greek Science* (Hippocratic Corpus; Sather Lectures, 52), Berkeley (Univ. of Cal.) 1987; A. J. Festugière, *Hippocrate; l'ancienne médecine,* París 1948; G. Maloney, *Cinq cent ans de bibliographie hippocratique,* Quebec (Sphinx) 1982; íd., *Concordantia in corpus hippocraticum,* Gotinga (Vandenhoeck & Rupprecht) 1986-1989.

dosa autenticidad [103]. Pero estos grandes personajes, como los santos patronos de la cristiandad, del judaísmo y del islam, han contribuido sin duda notablemente al honor y a la seriedad de la profesión [104].

5. *Hospitales, medicina pública y preventiva*

Aparte del invento romano del hospital de campaña, que hemos mencionado hace unos momentos, la institución hospitalaria aparece escasamente representada en los testimonios más antiguos del arte médico. Lo que es llamado en hebreo moderno *bêt holîm* («casa de los enfermos») parece ser conocido en la Biblia sólo por el eufemismo *bêt ha-hopšit* («casa de la libertad»), que significaba realmente «de confinamiento» (para casos peligrosos o contagiosos, cf. 2 Re 15,5).

Se han realizado denodados estudios para encontrar en la Biblia trazas de «medicina preventiva», como podrían ser las enseñanzas de la ley mosaica acerca de la omisión de alimentos grasientos o que la finalidad de la circuncisión era prevenir el cáncer [105]. «La ciencia médica muestra que aquellos que tienen menos de un día de descanso por semana funcionan "bajo par" y son vulnerables al derrumbamiento», afirma Hasel sin citar ningún documento [106]. Hemos señalado antes cómo la obra de Ebstein, anticuada pero bien ordenada, sobre la *Medicina en el Antiguo Testamento* tiene como punto de partida una visión general de 60 páginas sobre la salubridad de las condiciones de vida: casa, vestimenta, alimentos y las variaciones correspondientes para las diversas edades [107]. El análisis de Lühr-

[103] C. Lichtenthaeler, *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, Colonia (Deutscher-Ärzte Verlag) 1984; íd., *La Médecine Hippocratique*, Neuchâtel 1957.

[104] R. Dagen, «Das Verzeichnis der Schriften des Hippokrates in der Überlieferung des Barhebraeus. Ein kritischer Bericht», en *Lingua Restituta Orientalis* (Festschrift J. Assfalg; Ägypten und Altes Testament, 20) Wiesbaden (Harrasowitz) 1990, 79-88.

[105] J. D. Fawver-R. L. Overstreet, «Moses and Preventive Medicine», *Bibliotheca Sacra* 147 (1990) 270-285.

[106] G. F. Hasel, «Health and Healing in the Old Testament», *Andrews University Seminary Studies* 21 (1983) 191-202, 194.

[107] W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart (Enke) 1901; íd., *Die Medizin im Neuen Testament und Talmud* (*ibid.*) 1903; G. Wöhrle, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre* (Hermes Einzelschrift, 56), Stuttgart (Steiner)

mann, mencionado anteriormente con elogios, invoca también las censuras del Sirácida (37,30) a la glotonería y la gula, para mostrar que el ideal médico de este autor era ante todo la buena salud, no justamente el remedio de las emergencias [108].

El estudio de F. Kudlien, que reconoce su dependencia de K. Deichgräber, promete ofrecer información de la antigüedad acerca de la «medicina socializada», «nueva higiene, leyes sobre la salud», médicos de cabecera, especialistas (incluidas mujeres, que resultan ser en su mayoría comadronas), «unciones» e «industria cosmética» (es claro que no se refiere a la cirugía estética); pero, de hecho, su minucioso interés se concretiza en manos libres y minutas sin impedimentos para los médicos como pago genuino y no justamente un «honorario» no obstante su altura profesional [109].

Respecto a las especialidades médicas, el caso más obvio, al igual que hoy día, era el del dentista. Poseemos un estudio pleno de información sobre sus funciones y posición social en el Egipto ptolemaico [110].

6. *Dios, tu sanador* (Ex 15,26)

Debemos concluir con unas breves palabras acerca de lo que pretende significar esa extraña afirmación bíblica de que Dios es nuestro médico. En este texto, el hebreo *rope'* es traducido prudente-

1990, 60s: dieta; 117s: deporte; S. Iwry, «The Curse of Water Pollution in Israel and in the Ancient Near East», *Koroth* 9, especial (cf. nota 3), 228-234 (sobre Prov 25,26).

[108] Véase de la obra citada en nota 82, pág. 67; también C. Klopfenstein, *La Bible et la santé*, París 1978; E. Neufeld, «Hygiene Conditions in Ancient Israel (Iron Age)», *Biblical Archaeologist* 34 (1971) 41-66; 60: el humo como insecticida.

[109] Cf. nota 84, y D. Nickel, «Berufsvorstellungen über weibliche Medizinalpersonen in der Antike», *Klio* 61 (1979) 515s; P. Roesch, «Médecins publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique», en *Rencontres VII Antibes* 1986/7 (cf. nota 3), 57-67; M. Hirt, «Le statut social du médecin», *ibidem*, 95-107; N. Zilber-S. Kottek, «Pestilence (*deber*) in Bible and Talmud: Some Aspects related to Public Health», *Koroth* 9,1 (segundo simposio, cf. nota 3), 249-262.

[110] T. Bardinet, *Dents et mâchoires dans les représentations religieuse et la pratique médicale de l'Égypte ancienne* (Studia Pohl, 15), Roma (Pont. Inst. Bíblico) 1990, 230: la encumbrada posición de «el dentista mayor» como «el médico mayor de los médicos de palacio» podría sugerir quizá que no son muy jóvenes; cf. notas 89-90; J. E. Harris-P. V. Ponitz, «Dental Health in Ancient Egypt», en A. y E. Cockburn, *Mummies* (cf. nota 42), 45-51.

mente por los Setenta como «el que cura» (gr. *iômenos*) para evitar dar la impresión de que Dios es un *iatrós* («médico») con sus connotaciones a Asclepio y Epidauro. Esta frase fue escogida por Hempel como título para su ya añeja pero divertida visión de conjunto de la medicina en el Antiguo Testamento. En realidad, se trata meramente de un lema, como señala Lohfink en su investigación titulada de un modo similar [111]. Para este último autor, la frase no es un simple lema, sino la esencia completa de un amplio y profundo trabajo de crítica literaria. Concluye Lohfink que esa inusual frase sólo pudo haber llegado a entrar en la Biblia al final de un largo proceso, no meramente de desarrollo (las fuentes llamadas yahvista, elohísta, sacerdotal y deuteronomística), sino como producto de una redacción tardía o incluso de una interpolación [112]. Pero a lo largo de su camino Lohfink saca partido de su observación incidental de que, aunque los israelitas se volvían sin duda hacia la divinidad para que los sanase, sin embargo, Dios era principalmente el «sanador de Israel», no de los individuos [113]. Y la subsección de su libro, titulada «La salud de Israel en la tradición deuteronómica», nos muestra que de las bendiciones prometidas sólo la *segunda* y *parte* de la tercera y la cuarta se refieren a la salud *física* meramente como un aspecto de ese bienestar proporcionado por la misericordia sanadora de Dios [114].

Recientemente, en 1991, H. Niehr utiliza de nuevo el título «Yahvé como médico», y concluye que nuestro conocimiento de la medicina en Israel es demasiado escaso como para garantizar la postura de Seybold y otros, a saber, que el cometido de YHWH no deja ningún espacio para el médico humano [115]. Yo añadiría que el

[111] J. Hempel, «Ich bin der Herr, dein Artz (Ex 15,26)», *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957) 809-826 (cf. nota 47).

[112] N. Lohfink, «Ich bin Jahwe, dein Artz (Ex 15,26)», en íd., *«Ich will euer Gott werden». Beispiele biblischen Redens von Gott* (Stuttgarter Bibelstudien, 100), Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 1981, 11-73.

[113] Algo semejante: M. Stöhr, «Denn Ich bin der Herr, dein Artz. Gedanken zur Pathologie der Geschichte», *Junge Kirche* 51 (Bremen) (1990) 479-488; P. Deselaers, «Jahwe-der Artz seines Volkes», *Geist und Leben* 55 (1982) 294-303.

[114] N. Lohfink (cf. nota 112), 49-57 en el texto paralelo de Ex 23,25s, según el análisis de J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes, Ex 34,10-26* (FRLANT, 114), Gotinga (Vandenhoeck & Rupprecht) 1975, 484-494.

[115] H. Niehr, «JHWH als Artz. Herkunft und Geschichte einer alttestamentlichen Gottesprädikation», *Biblische Zeitschrift* 35 (1991) 3-17; 17, contra Seybold (véase nota 8), 39-48; íd., *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (Beiträge zur Wiss.

pueblo bíblico se vuelve ciertamente a Dios, a Dios sólo en busca de curación, así como de otras bendiciones, pero no con la exclusión de los agentes intermediarios con los que su bondad nos ha rodeado. Sólo en este texto es llamado Dios mismo médico, o más bien, «sanador» [116]. En todo el Nuevo Testamento y en la tradición cristiana primitiva ni Dios ni Jesús son llamados jamás «médicos». Además, los tres juicios sobre los médicos en el NT, más bien negativos, proceden todos del evangelio de Lucas (¡«el médico»!: Col 4,14): 4,23; 5,31; 8,43 [117]. De todos modos, no debemos dejar de tener en cuenta un testimonio bíblico ulterior: la abultada ocurrencia de nombres propios compuestos a base del nombre de Dios más un vocablo de «curación», como Rafael [118]. Tales nombres se encuentran incluso más frecuentemente en el entorno bíblico no semítico [119]. Sin duda existe algún nexo con el vocablo bíblico *rephaim*, que significa una de dos (son incompatibles): o «gigantes» o «sombras de muerte» [120]. Pero esto nos conduce al ámbito de la medicina fenicia, que corresponde a otro capítulo de este libro.

ANT, 99), Stuttgart 1973; E. A. Russell, «Divine Healing and Scripture», *Irish Biblical Studies* 4 (1982) 123-157; M. Marsch, *Heilung. Biblische Grundlagen des Heilungsauftrags der Kirche,* Salzburgo ²1984.

[116] A pesar de la hipótesis de H. Rouillard, «Le Rofé en Nombres 12:13», *Semitica* 37 (1987) 17-48: nueva vocalización.

[117] J. Hempel, *TLZ* (cf. nota 111), 825.

[118] Cf. nota 64; K. Stendahl, «Gamla Testamentes föreställningar om helandet. Rafa'-utsagorna i kontext och ideologi», *Svenks Exegetisk Årsbok* 15 (1950) 1-33; recientemente, para la palabra *mrp(t/')m*, cf. H. Misgav, «Two Notes on the Ostraca from Horvat Uza», *Israel Exploration Journal* 40 (1990) 215-217.

[119] F. Vattioni, *Le iscrizioni di Hatra* (S-AION, 28), Nápoles 1981, núms. 107, 138, 213, comentadas por H. Niehr (cf. nota 115), 8: «JHWH als der heilende Sonnengott».

[120] (R). Liwak, «Rᵉpa'îm», en *TWAT* (cf. nota 1) (1990), 625-636; J. C. de Moor, «Rapi'uma-Rephaim», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88 (1976) 323-345; M. Dietrich-O. Loretz, «Baal *rpu* in *KTU* 1,108; 1,123 und nach 1,247. VI. 25-33», *Ugarit-Forschungen* 12 (1980) 171-182; L. Hogan, «Healing and Ignorance in the Bible», *Koroth* 9 (segundo simposio, 1984-1985, cf. nota 3), 107-112: los LXX en Is 26,14 y Sal 88,11 entienden *rᵉpha'îm* como «curadores»; recientemente, véase L. Hogan, *Healing in the Second Temple Period* (así antes y después de la página-título «Temple»: NT et Orbis Antiquus, 21), Friburgo (Univ. P.)-Gotinga (Vandenhoeck & Rupprecht) 1992: gran parte del libro está dedicada a 1 Henoc, Jubileos, Filón y NT; el mismo autor anuncia también su (con S. Kottek) *Medicine and Healing in the Bible* (1992).

Tanto el Antiguo Testamento, en sus estratos más recientes, como el Nuevo insertan una buena parte de su ideología y vida espiritual en el Imperio romano, y en especial en la parte oriental, griega, de éste. El siguiente capítulo se justifica precisamente por esta inserción del mundo judeocristiano en el ámbito de lo griego. La mentalidad helenística tendrá una enorme importancia a la hora de configurar definitivamente el cristianismo antiguo no sólo en el dogma (de un modo especial), sino también en la espiritualidad y creencias populares. Este capítulo se ocupa de ofrecer una visión sintética de la relación entre magia, medicina y religión en el mundo antiguo en general para luego exponer en visión sintética los fundamentos de la medicina religiosa en el ámbito helénico, las divinidades más relacionadas con la curación, la medicina popular y los métodos terapéuticos.

4

MEDICINA, RELIGION Y MAGIA EN EL MUNDO GRIEGO

LUIS GIL
Universidad Complutense de Madrid

I. DELIMITACION DEL CAMPO

Así enunciado, el título de mi intervención en este curso parece presuponer una noción clara y distinta de lo que, respectivamente, son la medicina, la religión y la magia. Por desgracia, si bien se da un general consenso en estimar la medicina como la ciencia y el arte de prevenir y sanar las enfermedades, los conceptos de «religión» y «magia» distan de estar bien definidos. Si por «religión» entendemos

---

ABREVIATURAS

BCH	*Bulletin de Correspondence Hellénique*
BHM	*Bulletin of the History of Medicine*
BIFG	*Bolletino de l'Istituto di Filologia Greca*
BJ	*Bonner Jahrbücher*
CFC	*Cuadernos de Filología Clásica*
CIL	*Corpus Inscriptionum latinarum*
CM	*Clio Medica*
DAGR	*Dictionnaire des Antiquités grecques et latines*
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*
GRBS	*Greek Roman and Byzantine Studies*
JHM	*Journal of the History of Medicine*
MHJ	*Medizinhistorisches Jahrbuch*
RE	*Pauly-Wisowa, Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft*
REA	*Revue des Études Anciennes*
RLAC	*Real Lexikon für Antike und Christentum*
RSC	*Rivista di Studi Clasici*
SO	*Symbolae Osloenses*
SSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*
TAPPhA	*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie*
ZWG	*Zeitschrift für die Wissenschaftsgeschichte* (Sudhoffs Archiv).

un conjunto de creencias sobre la divinidad y la serie de obligaciones cultuales y morales dimanantes de ellas, corremos el riesgo de extrapolar al mundo helénico hechos del nuestro que le son por completo ajenos. El griego antiguo carece de un término equivalente al moderno de «religión» y el más cercano que tiene, *thréskeia*, hace referencia al culto y no a la dogmática. Igualmente, el sentido fundamental del término latino *religio* es el de «escrúpulo religioso» (cercano a *superstitio*) y no el de «religión» en la moderna acepción de la palabra.

Por el contrario, el griego parece tener algo más claras las ideas con respecto a la magia [1]. La *Suda* —diccionario de lexicografía, biográfico y literario— traza una distinción entre la *mageía* propiamente dicha, definida como «invocación de démones benéficos para la constitución de algo bueno», de la *goeteía*, que es la invocación de démones maléficos efectuada junto a los sepulcros. Parece, pues, reconocerse una magia innocua o beneficiosa (la llamada después «blanca») frente a una magia criminal («magia negra»). Pero

[1] En lo que respecta al mundo griego y romano, cf. H. Hubert, «Magia», *DAGR* 3 (1904) 1494-1521; A. Delatte, «Études sur la magie grecque», *BCH* 37 (1913) 247-278, y 38 (1914) 189-249; K. F. Smith, «Magia (Greek and Roman)», *ERE* 8 (1915) 269-289; Th. Hopfner, «Mageia», *RE* 14,1 (1928) cols. 301-393; J. E. Lowe, *Magic in Greek and Latin Literature*, Oxford 1929; A. J. Festugière, «Le valeur religieux des papyrus magiques», *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, París 1932, págs. 281-328; H. I. Bell, A. D. Nock y H. Thompson, *Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum*, Oxford 1933; J. Bidez y F. Cumont, *Les mages hellénisés*, París 1938; S. Eitrem, «La magie comme motiv littéraire chez les Grecs et les Romains», *SO* 21 (1941) 38-83; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París 1950; E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley 1959 (*Los griegos y lo irracional*, versión española de María Araujo, Madrid, Alianza, ^{4}1985); D. Wortmann, «Neue magische Gemmen», *BJ* 169 (1969) 56-111; A. D. Nock, «The Greek Magical Papyri», en Z. Stewart (ed.), *Essays in Religion and the Ancient World*, vol. I, Cambridge, Mass. 1972, 176-188; G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979; K. Preisendanz y A. Henrichs (eds.), *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., Stuttgart ^{2}1973-1974; G. Luck, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore 1985; H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, vol. I: *Texts*, Chicago 1986; J. L. Calvo Martínez y María D. Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, trad. y notas, Madrid 1987; A. F. Segal, «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition», en R. van den Broek y M. D. Vermasseren, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (EPRO 91), Leiden 1981, 349-375; A. Bernand, *Sorciers grecs*, París 1991; Chr. A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford University Press, Nueva York 1991.

que tampoco tenía el lexicógrafo nociones más depuradas al respecto, lo indica el hecho de que ni siquiera mencione los más importantes fenómenos mágicos (v. gr., la homeopatía y el *contactus*) y el que dentro del mismo epígrafe incluya como una variedad de la *goeteía* la *pharmakeía* («brujería») (si la invocación se hace preparando o administrando un filtro mortal) y la *hepatoskopía* o haruspicina para averiguar el sesgo de los acontecimientos futuros, práctica adivinatoria más afín al ritual religioso que a la magia propiamente dicha [2].

Como cristiano y hombre de otras épocas, se le puede perdonar al autor de la *Suda* esta falta de precisión, ya que la calificación de un ritual como mágico o religioso depende de la perspectiva desde la que se le contemple y enjuicie. Los hombres han tendido siempre a interpretar como prácticas mágicas las ceremonias religiosas cuyo simbolismo les era desconocido. Y así, no extraña que un San Agustín no admitiera sino una sola arte mágica, bien se la denominase por su propio nombre o se la ennobleciera o denigrara con otros («a la cual llaman o bien magia, o con un vocablo peyorativo *goetia* o con uno más honorable *theurgia*», *Civ. Dei* X 9; cf. VIII 14). Los griegos y los romanos metían, pues, dentro del mismo saco la magia, la *pharmakeía* (propiamente, el conocimiento de las propiedades de las plantas), la astrología, la alquimia y la adivinación. Y en esto se muestran más cercanos a los modernos estudios sobre las prácticas mágicas de los pueblos primitivos que los grandes fundadores de la etnología como Émile Durkheim, Edward B. Tylor y James E. Frazer, quienes establecieron una artificial demarcación entre los rituales mágicos y los religiosos, cuando unos y otros se basan en la misma creencia de los efectos de fuerzas sobrenaturales sobre el hombre.

[2] «*Mageía* es la invocación de démones benéficos para la consecución de algún bien, como los oráculos de Apolo Tianeo; *goéteia* es la invocación de démones maléficos realizada junto a las tumbas; *pharmakeía,* cuando se realiza a través de la preparación de un filtro mortífero que se administra a alguien por la boca; *hepatoskopía,* o observación de las entrañas, a través de las cuales se adivinaba el porvenir, pues con la disección se observaba algún signo en el hígado» (I 3, págs. 304-305 Adler).

II. MAGIA Y RELIGION

Hecha la anterior advertencia, tratemos ahora de precisar las analogías y las diferencias entre la magia y la religión [3]. Ambas comparten la creencia en fuerzas o seres superiores (dioses, démones) que pueden obrar en sentido adverso o favorable a las propias intenciones. Empero, la religión se dirige a seres personales, conscientes y todopoderosos, en tanto que la magia actúa preferentemente con fuerzas externas impersonales, de la índole del *mana* de los melanesios. La religión mira a la sociedad y la magia al individuo. En sus ceremonias públicas, la religión griega expresa y estrecha los vínculos de unión de los ciudadanos con la *polis*, con los dioses y con la naturaleza. Se ordena al bien común, en tanto que la magia, como medio de lograr ciertos fines más allá del conocimiento y la competencia de la gente, atiende exclusivamente al interés individual o al de pequeños grupos. Sus ceremonias son privadas y por lo general secretas. Y de ahí que pudiera decir Durkheim que si detrás de un sacerdote había siempre un templo o una congregación, detrás del mago siempre andaba una clientela. Pero también es verdad que los ritos de una religión anormal tienden a confundirse con la magia y la magia a enriquecerse con las nuevas prácticas e ideas aportadas por las religiones marginales y minoritarias. Hay, además, diferencias radicales de actitud. La religión reconoce la situación de inferioridad y dependencia del hombre con respecto a los dioses tutelares de la colectividad. Trata de atraerse su favor o de evitar su castigo mediante la plegaria, el sacrificio y todas las manifestaciones del culto divino. La magia, en cambio, pretende doblegar la voluntad de las potencias superiores mediante la coacción irresistible de sus fór-

[3] Para el ámbito griego, cf. L. Deubner, «Magie und Religion», *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde,* Königstein 1982, 275-298; A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig ^{2}1925; S. Eitrem, «Aus "Papyrologie und Religionsgeschichte". Die magische Papyri», en W. Otto y L. Wenger (eds.), *Papyri und Altertum* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 19), Munich 1934; M. A. Mauss, *A General Theory of Magic*, traducción de R. Brain, Nueva York 1972; A. F. Segal, «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition», en R. van den Broek y M. J. Vermasseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion Presented to Gilles Quispel* (EPRO 91), Leiden 1981, 349-375.

mulas y actos [4]. Podríamos decir que entre la plegaria y el conjuro mágico se da la oposición gradual existente entre el imperativo y el optativo en el sistema modal del verbo griego.

III. MEDICINA Y RELIGIÓN

Tras lo dicho, examinemos ahora las conexiones de la medicina con la religión y la magia [5]. Estas se manifiestan ya en la misma terminología. El término *therapeía* designa tanto los cuidados que se prestan al enfermo como los actos del culto que se rinde a los dioses. La familia léxica de *sotér, soteria* («salvador», «salvación») y el adjetivo *sotérios,* de fuertes connotaciones religiosas, tiene también una evidente referencia medicinal [6]. Religión y medicina son una institución social y en muchas sociedades primitivas las funciones del médico y del sacerdote están estrechamente unidas [7]. Una y otra son en lo fundamental una praxis, nacida de las necesidades del hombre y de su instinto de conservación, que se apoya en una disciplina arcana. En el caso de la religión: el conocimiento de la voluntad de los dioses y, por tanto, de lo que se debe hacer para propiciársela con sacrificios, plegarias y ritos de carácter transaccional («te doy para que me des», «te doy para que te vayas»). En el de la medicina: el conocimiento de la relación entre la enfermedad y su causa, así como el de los medios de prevenirla y contrarrestarla.

[4] Cf. S. J. Tambiah, «Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View», en R. Horton y R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought,* Londres 1973, 199-229.

[5] Plinio las pone de relieve, aunque en una secuencia cronológica diferente de la de la moderna antropología. La magia, la más fraudulenta de las artes, nació de la medicina y añadió a las de ésta las fuerzas de la religión, y, por último, las de las *artes mathematicas* (la astrología). De ahí que, sometidos los hombres a esa triple servidumbre, la magia se haya extendido por todo el mundo (*Nat. Hist.* XXX 1, 1-2).

[6] Esta relación lingüística es especialmente visible en la lengua alemana, donde *Heil* designa la «salvación», pero también la «curación»; *heilig* es «santo» y *Heilkunde* es el «arte de curar/salvar».

[7] Sobre las conexiones de la medicina con la religión, cf. H. Schipperges y cols., *Krankheit, Heilkunst und Heilung,* Friburgo 1978; I. P. Culianu, «Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco», *SSR* 4 (1980) 287-303; A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike,* Munich 1984.

IV. MEDICINA Y MAGIA

También son estrechas las conexiones de la medicina con la magia [8]. Asimismo, ambas son una praxis apoyada en un saber supuestamente empírico del origen de las cosas. Mucho más amplio el campo de acción de la magia, el de la medicina se limita al conocimiento de las causas de la enfermedad y de las propiedades curativas de la materia médica, pero ambas tienen las mismas aspiraciones de cientificidad. En esa aspiración, sin embargo, la magia fracasa por postular relaciones de causalidad entre el acto mágico y el efecto deseado que sólo existen en el *wishful thinking* («utopía desiderativa») y en la mera asociación de ideas. La magia, efectivamente, para expresarnos en términos de E. B. Tylor, es una pseudociencia que se rige por mecanismos mentales harto simples: las famosas leyes de la semejanza, del contacto/contagio y del tabú, que definió James E. Frazer. Según el primer principio, formulado en los clásicos *hómoios homoíoi, similia similibus*, «lo semejante con lo semejante», o dicho de otro modo, el efecto semeja a su causa. De este esquema mental arranca la magia homeopática. La segunda ley pretende que las cosas que estuvieron entre sí en contacto continúen actuando entre sí a distancia. De ella derivan todas las prácticas mágicas de contacto/contagio. El tabú o magia negativa actúa con los mismos principios de asociación.

La medicina, por el contrario, se basa en el descubrimiento de la existencia de leyes naturales. Los griegos, en realidad, no llegaron a desarrollar una medicina científica en el sentido moderno del término, pero la escuela hipocrática sentó las bases de un arte médica que por su espíritu y sus métodos se la aproxima. La *iatriké tékhne* o «medicina técnica» excluye en quien la practica el ser *ápeiros* y *anepistémon* («inexperto e ignorante») (Hippocr., *Vet. med.* I 570 Littré), el hecho de estar falto de experiencia y carente de *epistéme*,

[8] Sobre el tema, cf. L. Edelstein, «Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic», *BHM* 5 (1937) 201-246, recogido en O. y C. L. Temkin, *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore 1967, 205-246; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967; H. Biedermann, *Medicina magica, Metaphysische Heilmethoden in spätantiken und mittelalterlichen Codices*, Graz 1972; A. Önnerfers «Iatromagische Beschwörungen der Physica Plinii Sangallensis», *Eranos* 83 (1985) 235-252; R. E. Bader, «Sator arepo, Magie in der Volksmedizin», *MHJ* 22 (1987) 115-134.

es decir, de un saber que no es una mera opinión (*dóxa*), sino un conocimiento sometido al análisis de la razón. Tal y como con mayor claridad se dice en otro pasaje del *Corpus Hippocraticum*: para que la experiencia no degenere en pura rutina *(tribé),* ha de unirse a ella el *lógos* o razonamiento teórico (Hippocr., *Praecep.* 1, IX 250 Littré). El verdadero médico domina los preceptos técnicos y conoce las condiciones en que deben aplicarse (Plat., *Phaedr.* 268 a-b 8) y es este tipo de médico superior el llamado por Aristóteles *arkhitektonikós iatrós* («médico arquitectónico») (*Pol.* III 11, 1282 a 3-7) [9]. La ciencia del médico versa sobre el conocimiento de la *phýsis* («naturaleza») del hombre y de la enfermedad. Y así, el autor del *De morbo sacro* (VI 364, 9ss. Littré) se niega a reconocer que la epilepsia [10], llamada *hieré noûsos* («morbo sacro») por el vulgo y concebida como un asalto o posesión del individuo por la divinidad, sea una enfermedad más divina que las otras, esforzándose por darle una localización somática en el cerebro y asignarle una causa natural en las variaciones de la condensación de éste debidas al influjo del frío, del sol y de los vientos (VI 394, 8ss. Littré). En cuanto al método, pues, nos hallamos ante un tipo de actitud intelectual y de discurso lógico que no vacilaríamos en calificar de rigurosamente científico.

Como la magia, salvo en casos de epidemia que afectan por entero a la comunidad, la medicina se centra preferentemente en el individuo. Y esta atención individualizada, *singillatim*, a los miembros de la colectividad se ha querido explicar, ora por un imperativo psicológico, el instinto de ayuda al semejante innato en todo ser humano, ora por una motivación social, el instinto de conservación de la comunidad que exige preservar la integridad del grupo, protegiéndole de las consecuencias derivadas de la lesión o enfermedad

[9] Cf. F. Kudlien, «"Klassen"-Teilung der Ärzte bei Aristoteles», en J. Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet.* I: *Aristoteles und seine Schule,* Berlín 1985, 207-238.

[10] Sobre la denominación de «enfermedad sagrada» en general, cf. H. Brakmann, «Heilige Krankheit», *RLAC* 14 (1987) cols. 63-66. Sigue siendo fundamental en lo que se refiere a la epilepsia propiamente dicha el estudio de O. Temkin, *The Falling Sickness. The History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology,* Baltimore ^{2}1971. Cf., asimismo, A. E. Lesky y J. H. Wasszink, «Epilepsie», *RLAC* 5 (1962) 819-831; H. Schneble, *Krankheit der ungezählten Namen. Ein Beitrag zur Sozial-, Kultur- und Medizingeschichte der Epilepsie anhand ihrer Benennungen, mit einem Geleitwort von A. Atthes,* Stuttgart 1987.

de alguno de sus miembros mediante su reinserción a las actividades normales o su eliminación [11]. La medicina, pues, tiene un componente ético [12], el compromiso de *nihil nocere* («no dañar en nada») del que carece la magia, moralmente neutral. Los médicos en todo momento han tenido un *status* social privilegiado y desde los poemas homéricos figuran en el censo de aquellas profesiones a las que se daba gustosa acogida en la ciudad [13]. La medicina fue siempre una actividad lícita, en tanto que sobre la magia se abatió la represión legal, especialmente en Roma, ya desde la condena de la *occentatio* («canto maléfico») en la *Ley de las XII Tablas*, pasando por el *senatus consultum de bacchanalibus* y la *lex Cornelia de sicariis et veneficis* («Ley Cornelia de sicarios y envenenadores») [14] a las múltiples provisiones de los emperadores contra los *magi, malefici, mathematici* («magos, maléficos, matemáticos, astrólogos»), etc.

V. MEDICINA MÁGICA, RELIGIOSA Y TÉCNICA: IMPLICACIONES

Conforme, pues, a las relaciones mencionadas, daría la impresión

[11] En Esparta no sólo se eliminaba a los recién nacidos con malformaciones congénitas, sino que se castigaba a quienes no cumplían con el ideal de salud marcado por la ley (Ael., *Var. hist.* XIV 7). Platón proponía en su *República* suprimir el tratamiento al enfermo que no sanaba pronto o simplemente matarlo; cf. R. Wittern, «Die Unterlassung ärztlicher Hilfeleistung in der griechischen Medizin der klassischen Zeit», *Münchener medizinische Wochenschrift* 121 (1979) 731-734. Sobre el suicidio de los enfermos incurables, cf. D. Gourévitch, «Suicide Among the Sicks in Classical Antiquity», *BHM* 43 (1969) 501-518, y sobre las relaciones entre la deontología médica y la ética popular, *cf.* F. Kudlien, «Medical and Popular Ethics in Greece and Rome», *CM* 5 (1970) 91-121.

[12] Cf. H. Spipperges, «Der Arzt als Zeuge des Leben», *Gesnerus* 38 (1981) 105-118; F. Kudlien, «Die Unschätzbarkeit ärztlicher Leistung und das Honorar problem», *MHJ* 14 (1979) 3-16; D. W. Amundsen, «The Liability of the Physician in Classical Greek Legal Theory and Practice», *JHM* 32 (1977) 172-203; J. Kollesch, «Arztwahl und ärztliche Ethik in der römischen Kaiserzeit», *Das Altertum* 18 (1972) 27-30.

[13] Sumamente expresivo es el aserto de que «un médico vale por muchos otros» (*Il.* XI 514). Ya desde época micénica, el médico se diferencia del sacerdote y ocupa un alto rango en la estimación social. En una tablilla de Pilos (PY Eq 146-149) figura un *ijate* («médico») en un reparto de tierras con un lote importante.

[14] Sobre esta ley de infinitas posibilidades represoras, cf. recientemente J.-L. Ferrary, «Lex Cornelia de sicariis et veneficis», *Athenaeum* 79 (1991) 417-434.

de que es posible distinguir entre medicina religiosa, mágica y técnica y factible establecer una secuencia temporal entre ellas. De aceptarse las ideas de Tylor y de Frazer, primero habría una medicina mágica que correspondería al estadio primitivo del pensamiento mágico. La seguiría una medicina religiosa cuando, visto el fracaso de las prácticas mágicas, se llega a la creencia en seres espirituales omnipotentes. Vendría, por último, la medicina técnica una vez descubierta la existencia de leyes naturales. Pero la realidad es que, ayer como hoy, los tres tipos de medicina coexisten y que el recurso a uno cualquiera de ellos o a todos simultáneamente dependía de la psicología individual y del modo de vivenciar la enfermedad. Es, por tanto, de todo punto imposible establecer una supuesta sucesión cronológica entre estos tres tipos de medicina.

Tampoco en los procedimientos terapéuticos se da una tajante distinción. La medicina religiosa, que corre a cargo de los sacerdotes de las divinidades políadas, cuando la enfermedad reviste las características de una epidemia, es practicada a nivel individual por los sacerdotes de los dioses curadores. Con todo, en el ritual religioso aparecen elementos mágicos y en los preceptos que recibían los practicantes de la *incubatio* se descubren recetas de la medicina técnica, tal como si con el tiempo Asclepio se hubiera ido imponiendo en la *iatriké tékhne* («técnica médica») hipocrática [15]. A la inversa, en no pocos de los remedios de esta última son visibles los rasgos mágicos. De ahí que sea metodológicamente preferible distinguir una medicina religiosa, claramente definida por practicarse en los templos con el rito de la *enkoímesis* o *incubatio*, una medicina técnica y una medicina popular en la que la empiria, la magia y las creencias religiosas se combinan según las maneras de concebirse la enfermedad.

VI. LA DINAMICIDAD CÓSMICA

Substrato común a la religión, la magia y la medicina es una concepción dinámica del mundo. Cada cosa, unas más que otras, tiene

[15] Baste aquí con citar dos excelentes estudios: F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippokrates*, Zürich 1967, y P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid 1970.

su propia *dýnamis* («poder») [16], su fuerza, capacidad o potencia peculiar que se manifiesta cuando se pone en acción (*enérgeia*). Fundamentalmente tienen *dýnamis* los dioses; general, como cuando se afirma: «el mayor poder es el de los dioses» (Eur., *Alc.* 214), o especializada, como cuando se distingue en Apolo «un poder de arquero, adivino, curador» (Menander Rhet. 440 Sp.). La excelencia «dinámica» de los dioses, que le arrancaba al autor del himno homérico (III 117) el comentario de que «estaba lleno de muchísima fuerza» el robo de las vacas de Apolo por el apenas recién nacido Hermes, comienza a ser llamada a partir del siglo IV *areté* («virtud») en sus manifestaciones concretas y a registrarse en los templos, conforme a la voluntad de los beneficiados (v. gr., los *iámata* [«remedios curativos», «curaciones»] de Epidauro) o perjudicados por la misma [17], dando así origen a un género cuasi literario de propaganda religiosa: la aretalogía.

En la magia, la noción de *dýnamis* aparece igualmente asociada a toda clase de sustancias (minerales, vegetales, animales), a los dioses, espíritus y démones. El universo, por decirlo así, se divide en campos de potencias mágicas. Filósofos como Posidonio y posteriormente los neoplátonicos, gracias a la teoría de la correlación entre el macro y el microcosmos y la de la simpatía universal [18] (*sympátheia pánton*), darían una fundamentación pseudocientífica a todas estas creencias.

VII. LA MEDICINA RELIGIOSA

Como dijimos, es la practicada en los santuarios de los héroes y de los dioses curadores. De hecho, cualquier divinidad, dada su

[16] Cf. Aristot., *De cael.* I 7, pág. 275 b 5: «todo cuerpo sensible tiene poder, o fáctico, o pasivo, o ambos». Sobre la noción de «fuerza», cf. J. Röhr, «Der okkulte Kraftbegriff im Altertum», *Philologus Suppl.* 17,1 (Leipzig 1923); E. Fascher, «Dynamis», *RLAC* 4 (1959) cols. 415-458, y «Energeia», *ibid.* 5 (1962) cols. 4-51.

[17] Por ejemplo, en una inscripción del siglo II d. C. procedente de Lidia se lee: «A Zeus Sabazio y a la Madre Eipta, de Diocles Trofimo: porque cogí las palomas de los dioses fui castigado en mis ojos y he consignado su poder» (Ditt., *Dialect. Graec. Exempla Epigraphica Potiora*, pág. 388, núm 5).

[18] Cf. I. Muñoz Valle, «El principio de la simpatía universal y la correlación entre el macrocosmos y el microcosmos en la antigua Grecia», *RSC* 23 (1975) 210-220.

dýnamis, puede ser tanto el origen de una epidemia (Apolo en el canto I de la *Ilíada*) o de una dolencia singular, como su curador [19] en virtud del ambivalente principio de «el que hiere, cura» de la saga de Télefo [20]. Pero la realidad es que hay divinidades cuya *dýnamis* específica es la *iatriké* («la curativa»). La más antigua es *Paieon*, atestiguada en las tablillas micénicas en la forma *Pajawone*. Junto a él, que en Homero (*Il.* V 401, 899s.) es el médico de los dioses, debe mencionarse a Apolo. Asclepio todavía no ha sido divinizado en los poemas homéricos, como tampoco sus hijos, también médicos, Podalirio y Macaón (*Il.* XI 514). El centauro Quirón, curador excelente y maestro de Aquiles (*Il.* XI 829-32), no es un dios, sino una figura mítica. Héroes, en cambio, son los cinco hijos de Macaón, que recibieron un culto en Gerenia.

A finales de la época arcaica, junto a héroes locales como el *iatrómantis* («médico adivino») Apis, fundador de Apia en la Argólide; Anfiarao, a quien se denominaba sin más «héroe médico», y otras figuras secundarias, aparece con fuerza arrolladora Asclepio [21]. Su

[19] Sobre el tema, cf. el excelente artículo de Johan Harm Cron, «Heilgötter (Heilheroen)», *RLAC* 13 (1984) cols. 1190-1232.

[20] Así, por ejemplo, Ártemis, protectora de las parturientas, que tan ambivalente como su hermano mata con sus blandos dardos a las mujeres; Posidón, invocado como *iatrós* («médico») en Tenos; Dioniso (*iatrós* y *hygiátes* [«médico» y «sanador»]: Athen., *Dipnos.* I 22 E, II 36 B; Plut., *Quaest. conv.* III 1, 3, 647 A, II 1, 648 F; *epáphios* [epíteto de Dioniso el «tocador/sanador»]: *Orph. hymn.* L 7), Atenea (*Hygieía* [«Salud»] en la Acrópolis de Atenas IG I/2 516; *Paionía* [«Peonia o Curadora»]: Paus. I 34, 3; *Ophthalmitis* [«protectora de los ojos»]: en Esparta).

[21] Sobre el culto y los milagros de Asclepio siguen siendo fundamentales las obras de R. Herzog, «Die Wunderheilungen von Epidauros», *Philologus* (Supl.), vol. 22, parte 3, Leipzig 1931, y de E. J. y L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols., Baltimore 1945. Entre la enorme bibliografía consagrada al tema, merecen citarse los siguientes trabajos: R. Herzog, «Asklepios», *RLAC* 1 (1950) cols. 795-799; C. Marelli, «Il sonno tra biologia e medicina in Grecia Antica», *BIFG* 5 (1979-1980) 122-137; H. Siefert, *Inkubation, Imagination und Kommunikation im antiken Asklepioskult,* Viena 1980; G. Guidorizzi, «Sogno, diagnosi, guarigione. Da Asclepio a Ippocrate», en G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Bari 1988, 87-102; C. A. Meier, *Der Traum als Medizin: antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1985. Sobre la perduración del rito de la *incubatio* en el cristianismo, cf. M. López Salvá, «El sueño incubatorio en el cristianismo oriental», *CFC* 10 (1976) 147-188. Sobre las peculiaridades de Asclepio con respecto a otros dioses salutíferos, cf. L. Guenther, «Apollon, Asklepios, Hygieia. Drei Typen von Heilgötter in der Sicht der vergleichenden Religionsgeschichte», *Saeculum* 39 (1988) 1-12.

culto, que arranca de Tricca en Tesalia, se extiende por la Grecia central y el Peloponeso. De Epidauro, donde estuvo su santuario principal, pasa en el 420 a. C. a Atenas, luego al Pireo y después a la isla de Cos, donde ya existía antes de su llegada una escuela de medicina técnica. De ahí salta al continente asiático en Pérgamo. Por último, en cumplimiento del voto del cónsul C. Calpurnio de 180 a. C., Asclepio se instala en Roma en la isla tiberina. En la época helenística e imperial, el éxito de Asclepio como divinidad humanitaria, como *sotér* «conservador» y «salvador» en el más amplio sentido es total [22]. La etimología popular ponía en relación su nombre con el adjetivo *épios* («amable», «suave») [23], sobre el que se formó el de su esposa Epíone (la «Suavizadora»). Nombres parlantes eran también los de sus hijos: Aigle, Akesó, Iasó, Eurostia, Panákeia, y los de sus sirvientes: Telephoros y Ákesis. Por su carácter amable y filantrópico, Asclepio no tuvo reparo en asociarse con otras divinidades como Isis y Sarapis, que venían a dar consuelo a los esclavos y a las capas más bajas de la población. De los genuinos sentimientos religiosos que despertaba en el siglo I d. C. dan buena muestra los *Discursos sagrados* del retor Elio Aristides [24], quien, desahuciado por los médicos [25], no pudo encontrar cura ni en Zeus ni en Sarapis, hasta que en una verdadera conversión religiosa halló consuelo y remedio de sus males en Asclepio.

Como era de esperar, los Padres de la Iglesia captaron la peligrosa competencia que la figura de Asclepio hacía a Cristo y con ella, más que con cualquier otro de los dioses paganos, se ensa-

[22] En los peanes 133 y 135 de Epidauro debía repetirse tres veces la invocación: «Salve, Señor, gran salvador, salvador del mundo». Sobre las semejanzas y diferencias entre los primitivos templos de Asclepio y los recientes, cf. E. P. Lecos y G. E. Pentogalos, «Early and Late Asclepieia. Similarities and differences», *Ancient and Popular Healing. Symposion on Ancient Medicine, Athens, 4-10 October 1986*, Athens Finnish Inst. at Athens & Helsinki Academic Bookstore, 1989, 13-14.

[23] Lo que es inexacto, ya que el nombre está atestiguado en las formas *Haisklapios, Aisklapios, Aischlabios, Aiskolapios* (y de ahí en lat. *Aisclapius, Aisculapius, Aescolapius, Aesculapius*).

[24] Cf. A. Aristide, *Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au IIe siècle ap. J. C.*, introducción y traducción de A. J. Festugière, notas de H. D. Saffrey, prefacio de J. Le Goff, París 1986.

[25] El tópico *derelictus a medicis* es típico de la propaganda religiosa de los santuarios de las divinidades curadoras. Se encuentra repetidamente en los *iámata* de Epidauro y en los ex votos dedicados a la *Bona dea*, la buena diosa (CIL VI 75).

ñaron despiadadamente. En efecto, las semejanzas entre Cristo y Asclepio eran chocantes, tanto en sus circunstancias personales como en sus hechos. Asclepio era hijo de un dios, curó enfermos (incluso por imposición de manos) y devolvió la vida a un muerto. Condenado a morir, ascendió a los cielos y se muestra a sus fieles en forma corpórea. Sus curaciones milagrosas ofrecen grandes coincidencias con las del Nuevo Testamento. Apologetas como Justino (*Apol.* I 21-22) y autores como Clemente de Alejandría (*Strom.* V 13), Arnobio (*Nat.* I 38, 41) y Lactancio (*Inst.* I 18, 21; 19, 3) defienden la credibilidad de los milagros de Cristo, recordándoles a los paganos que parecidos milagros se cuentan de Asclepio, a los que a veces les atribuyen un origen demoníaco como Tertuliano (*Nat.* II 14,13). Aunque la veracidad de éstos no la pongan en duda, a Asclepio se le echa en cara el aceptar retribución por sus servicios, basándose en un aserto de Platón (*Resp.* III 408 c), quien a su vez se apoya en los trágicos y en Píndaro (*Pyth.* III 54-58). Los santos cristianos cuyo culto reemplazó al de Asclepio o al de otras divinidades paganas que curaban por el procedimiento de la *incubatio,* son todos ellos *anárgyroi* («no cobradores»). Así, Cosme y Damián, Ciro y Juan, Tecla, etc. (son trece los santos en cuyos templos está atestiguada la pervivencia de este rito pagano).

VIII. LAS CURACIONES MILAGROSAS («THÁUMATA»)

Propio de esta medicina religiosa es el carácter «milagroso» de sus curaciones [26]. El enfermo acude a practicar la *incubatio*, por lo general cuando le han fallado los recursos de la medicina técnica. En una visión onírica, la divinidad realizaba en él las operaciones necesarias para su curación o le indicaba el tratamiento apropiado para sanarse. Ahora bien, el concepto de milagro no tenía para los griegos el sentido tan riguroso que tiene en la moderna teología cristiana como «lo hecho por Dios fuera del orden de toda la naturaleza creada». *Miraculum* (derivado de *mirari*, «admirarse») es la traducción exacta del griego *thaûma* (de *thaumázo*, «admirarse») y se aplica a todo lo que causa admiración, asombro o extrañeza. En un

[26] Sobre el tema sigue siendo fundamental el libro de O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909 (RGVV 8,1).

mundo carente de una noción clara de la ley natural y de su excepción, los fenómenos que despertaban pasmo en la gente, los *thâumata* o *miracula*, abundaban más que ahora, máxime si se tiene en cuenta esa concepción dinámica de la realidad a la que nos referimos antes. El más antiguo filósofo griego, Tales de Mileto, reconocía: «La mente del mundo es la divinidad; todo está animado y lleno de démones, y a través de la humedad elemental lo atraviesa una fuerza divina que lo mueve» (11 A 23 D.-K.). Y precisamente en esa capacidad que tiene de admirarse el hombre de cuanto le rodea ponía Platón el origen de la filosofía y del culto a los dioses.

Con todo, la facultad de operar milagros no era de la exclusiva competencia de los dioses. La compartían también algunos individuos dotados de una *dýnamis* especial. La época arcaica, en la transición de una cultura del pundonor (*shame-culture*) a una cultura de la culpabilidad (*guilt-culture*) abundó en taumaturgos como Orfeo, Museo, Ábaris, Epiménides, Aristeas de Proconeso y los propios Pitágoras y Empédocles, que prodigaron entre sus contemporáneos sus beneficios como *kathartaí* («purificadores») y *iatrománteis* («médico-adivinos»). Estos primitivos representantes de lo que se ha dado en llamar el chamanismo griego fueron relevados en la época helenística y a comienzos de la época imperial por taumaturgos de nuevo cuño. Frente a los dioses tradicionales de la *polis,* silentes e invisibles, los todopoderosos dinastas de la época helenística hacían favores efectivos. No sólo eran *euergetaí* («bienhechores») y *philánthropoi* («humanitarios»), sino también *epiphaneîs* («dioses manifiestos»), cuya benéfica acción podía contemplar la gente con sus propios ojos, según proclama el peán con el que fue recibido Demetrio el Poliorceta a su entrada en Atenas. Los soberanos helenísticos, aunque las fuentes no lo digan *expressis verbis,* como es el caso de algunos emperadores romanos [27], quizá transmitieran su *dýnamis* por contacto. Alejandro Magno pasaba entre sus soldados para que pudieran rozar sus manos, sus rodillas o sus vestiduras (Arrian., *An.* VI 13,3).

Un individuo que se hacía pasar en Samaría por la «Potencia de Dios, la llamada Grande», era Simón Mago, a quien San Felipe con-

[27] Vespasiano curó en Egipto a un ciego cojo untándole su saliva en los ojos y propinándole un puntapié en la pierna tullida (Tac., *Hist.* IV 81; Suet., *Vesp.* 7; Dio Cass. IV 92).

virtió al cristianismo. Llegados Pedro y Juan para hacer descender el Espíritu Santo entre los samaritanos por imposición de manos, Simón Mago les ofreció dinero, diciéndoles: «Dadme también a mí este poder, para que a quien yo imponga las manos reciba el Espíritu Santo.» San Pedro le recriminó por ello y le instó a arrepentirse de su intento. Simón Mago obedeció y les pidió aterrado que rogasen para que no cayera sobre él el castigo merecido. Por esta vez las cosas no pasaron a mayores (Hch 8,9-24). Contemporáneo de Domiciano y víctima de su persecución contra los filósofos fue Apolonio de Tiana, biografiado a instancias de Julia Domna por Filóstrato. Personaje difícil de encasillar éste, como reconocía San Jerónimo [28], a su labor de escritor y de filósofo itinerante unió la de taumaturgo [29] y autor de eficaces talismanes. De la delicada cuestión de si los cristianos debían o no servirse de ellos se ocupó en el siglo IV el Pseudo-Justino (*Quaest. et resp. ad orthod.* 24, en *PG* VI 1269s.), llegando a la conclusión de que, dada su utilidad, Dios les consentía usarlos a sus fieles. Contemporáneos de Luciano de Samósata fueron embaucadores como Alejandro de Abonutico y Peregrino.

IX. SALUD, ENFERMEDAD, CURADOR

Como enseñaban los viejos escolios áticos, la salud es un bien inestimable que se aprecia en lo que vale cuando se pierde. Sólo la juventud no piensa que en algún momento pueda perderse (Sim. fr. 8, 9 West). En la época arcaica, por salud [30] los griegos entendían

[28] Cf. *Ep.* 53, 1: *siue magus ille, ut uulgus loquitur, siue philosophus, ut Pythagorici tradunt* («ya un mago, como dice la gente, ya un filósofo, como afirman tradicionalmente los pitagóricos»).

[29] Filóstrato en la citada biografía menciona una resurrección por obra suya (IV 45), la curación de un enfermo (IV 10, 20) y su milagrosa desaparición cuando se estaba defendiendo ante el emperador Domiciano.

[30] Sobre el tema, cf. E. Kornexl, *Der Begriff und die ethische Beurteilung der körperlichen Gesundheit in der griechischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Hellenismus,* Innsbruck 1970; F. Kudlien, «Gesundheit», *RLAC* 10 (1978), 902-945; J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,* París 1981; R. J. Rabel, «Diseases of Soul in Stoic Philosophy», *GRBS* 22 (1981) 385-393; I.-E. Leschhorn-Kocot, *Der Gesundheits- und Krankheitsbegriff in der griechischen Antike von Homer bis Demokrit.* Diss., Aachen 1985.

el bienestar tanto del cuerpo como del alma, y de ahí que equipararan la salud con la virtud y, viceversa, la enfermedad con la corrupción. Falta un término, como apunta K. J. Dover [31], para designar la salud o la normalidad en términos puramente clínicos. Hay que llegar a las especulaciones filosóficas o médicas para encontrarse con definiciones de la salud como «la permanencia de la constitución corpórea» en la escuela pitagórica (fr. 58 C 3 D.-K.), como *harmonía* (58 B 1a D.-K), como *isonomía* («equilibrio») [32] de las diversas *dynámeis* del cuerpo (Alcmeón, fr. 24 B 4 D.-K.), justa mezcla de aire y sangre (Diógenes de Apolonia, fr. 64 A 19 D.-K.), *eukrasía* («buena mezcla») de los cuatro humores y correlato de la salud del alma, a su vez, como «buena mezcla de las creencias del alma» (Zenón de Cition, *Stoic. Vet. Frag.* I 132, III 278), etc. Paralelamente, la palabra genérica para expresar la enfermedad somática en griego tiene también una vertiente psíquica. El vocablo *nósos* («enfermedad») puede designar el desvarío del espíritu, el sufrimiento moral y el vicio.

El término más antiguo para el médico es *iatrós* (literalmente, «curador»), en tanto que la acepción de «cirujano» en *kheirourgós* es de época romana. El compuesto mantuvo siempre su sentido general de «trabajador manual». El médico cualificado practicante de la medicina «técnica» (para el que Aristófanes acuña el excelente compuesto *iatrotékhnes* [«médico técnico»], *Nub.* 332) recibe, para distinguirle de los practicantes de la medicina empírica y popular, adjetivaciones como la de *iatrós sophós* («médico sabio») (Soph., *Ai.* 581), *iatroì kaì sophistaí* («médicos y sofistas») (Hippocr., *Vet. med.* 20, I 620 Littré). Al curandero que se servía de sus manos (por ejemplo, para reducir fracturas de huesos) se le da el nombre de *kheironáktes* (Hippocr., *Ac.* 384, 391), en tanto que *kheirotékhnes iatorías* en Sófocles (*Trach.* 1002) es una mera perífrasis poética («artesano de la curación») para designar al médico.

Al médico profesional le hacían la competencia a nivel popular el *rizotómos* (literalmente, «cortador de raíces» de plantas mágicas o medicinales), el *pharmakeús* («envenenador», «mago»), el *pharmako-*

[31] *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle,* Oxford 1974, pág. 127.

[32] Cf. G. Cambiano, «Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum», *Elenchos* 3 (1982) 219-236.

póles («vendedor de fármacos»), el *iatraléptes* («masajista», literalmente «ungidor de medicamentos»), muchos de los cuales pregonarían y venderían en el ágora, como los actuales sacamuelas, sus drogas de maravillosa eficacia. El griego acuñó para esta especie de individuos el término de *okhlagogoí* («reunidores de muchedumbres»). Con ellos se alineaban embaucadores de variopinta calaña: los *epodoí* («ensalmadores»), los *góetes* («magos»), los *kathartaí* («purificadores»), los *iatrománteis* («médicos adivinos»), y en época tardía, los *iatromathematikoí* («médicos astrólogos») [33].

X. LA MEDICINA POPULAR [34]: CAUSAS DE LA ENFERMEDAD

La enfermedad, como ha señalado Laín [35], presenta dos planos, el vivencial y el objetivo, según se la considere en lo que es «en sí» o lo que es «en mí». Ante la pregunta de «¿por qué estoy enfermo?», cabe aducir la casualidad o el accidente, la predisposición natural o puede que se insinúe el pensamiento de «estoy enfermo porque me lo tengo merecido». Y el descubrimiento del trasfondo punitivo de la enfermedad arrojaba iluminadores chispazos sobre la posición del hombre a título individual o colectivo en un mundo regido por las leyes físicas y morales de los dioses. La clarividencia de un adivino, la reparación de la falta y los buenos oficios de la religión bastaban para erradicar un mal que los dioses habían enviado como castigo a un individuo, a un linaje, a una ciudad.

El castigo colectivo predilecto de los dioses es la peste (cf. el prólogo del *Edipo Rey* sofocleo y el inicio del canto I de la *Ilíada*).

[33] Sobre esta variopinta fauna, cf. F. Kudlien, «Heiltätige Scharlatane und Quacksalber in der Antike - eine Randgruppe der Gesellschaft», en I. Weiler y G. Herbert (eds.), *Soziale Randgruppen und Aussenseiter im Altertum. Referate vom Symposion «Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik» in Graz (21. bis 23 September 1987)*, Graz 1988, 137-163.

[34] Sobre el tema, cf. L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969; íd., «La medicina en el período pretécnico de la cultura griega», en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*, tomo I, Barcelona-Madrid 1970, 269-295; G. Binder, *Volkstümlicher Heilaberglaube in der antiken Welt*, Basilea 1970, y el trabajo colectivo *Ancient and Popular Healing. Symposion on Ancient Medicine, Athens, 4-10 October 1986*, Athens Finnish Inst. at Athens & Helsinki Academic Bookstore, 1989.

[35] «Metaphysik der Krankheit», *Sudhoffs Archiv* 51 (1967) 290-317.

Como castigos individuales, las dolencias infligidas por los dioses son la lepra, la ceguera y la locura. En la lepra se pone de manifiesto tanto la noción miasmática de la enfermedad como la noción materialista de la culpabilidad moral como mancilla [36]. Ceguera y locura representan la privación física o mental de discernimiento propia de quien tiene la osadía de atentar contra los dioses. El origen último de la dolencia queda así justificado, pero con ello no se llega a aclarar cómo se produjo la enfermedad en la persona o en la colectividad con ella castigada.

Desde muy antiguo hubo tres maneras de concebir el origen de la enfermedad: una materialista, otra dinamista o energética y otra espiritualista o demónica. Para la concepción materialista, la enfermedad es una especie de adherencia material externa que se instala en las superficies del cuerpo y de aquí pasa al interior del organismo (cf. la túnica del centauro Neso emponzoñada con su sangre). En la concepción dinamista, la enfermedad se transmite por el mecanismo del *contactus/contagio*. H. Wagenvoort [37] reserva la denominación de *contactus* a la transferencia de una fuerza benéfica, y *contagio,* a la de una maléfica. El contagio puede ser *inquinans*, si la *dýnamis* es maligna y mancillante; *enervans*, si produce la pérdida de la propia fuerza y su traspaso a quien ha entrado con él en contacto, y *usurpans*, cuando un portador de fuerza la pierde al ponerse en contacto con un portador de otra más poderosa y hostil a la suya. En la concepción demónica de la enfermedad entran en juego los *daímones,* seres de naturaleza espiritual o pneumática que sacuden o golpean al paciente en un momento dado, le retienen momentáneamente o se instalan dentro de él en forma permanente (posesión demoníaca) [38]. Las caídas repentinas y las sacudidas de los epilépticos, los estremecimientos y escalofríos de la fiebre alta se prestaron a esta última manera de concebir la enfermedad. El pa-

[36] Cf. R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

[37] Cf. su interesante estudio *Roman Dynamism*, Oxford, 1947 y su artículo «Contactus (Contagio)», *RLAC* 3 (1957) cols. 404-421.

[38] Para la posesión demoníaca en general, cf. J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo* (RGVV 7,3), Giessen 1909; J. H. Waszink (E. Stemplinger), «Besessenheit», *RLAC* 2 (1954) cols. 183-185; Fr. Pfister, «Enthusiasmos», *ibid.* 5 (1962) cols. 455-457, y M. López Salvá, «Concepción demonológica de la enfermedad en la literatura hagiográfica bizantina», *Asclepio* 16-17 (1974-1975) 557-563.

ciente parecía debatirse contra el asalto de un ser más poderoso e invisible: el *Ephiáltes* en el caso de la fiebre [39], Hécate en los terrores nocturnos y la epilepsia. En cuanto a la posesión demoníaca, no es sino una extensión a la medicina de la noción del *enthousiasmós* («en-diosamiento»), que explicaba como aposentamiento o posesión divina los éxtasis orgiásticos del culto dionisíaco, el trance de la Pitia, la inspiración poética y fenómenos como la *engastrimythía* o ventriloquía.

Por último, ya desde el siglo IV se asigna a los astros un papel importante en el desarrollo y la salud del ser humano. La teoría de la simpatía lunar o influjo de las fases de la luna en el crecimiento biológico de los seres vivos, en el ciclo menstrual de la mujer y en ciertas enfermedades como la epilepsia está atestiguada desde el siglo IV a. C. Igualmente, la de la correlación de los *períodoi* o circuitos del hombre (tres: externo, medial e interno en el *De insomniis* hipocrático) con las esferas del cielo (respectivamente, la de las estrellas, la del sol y la de la luna), que puede tenerse como un anticipo de lo que en la medicina astrológica se denominaría *melothesía* o reparto de los influjos astrales sobre las diferentes partes del cuerpo [40].

XI. LOS MÉTODOS TERAPÉUTICOS

Los métodos terapéuticos varían con arreglo a las diferentes maneras de concebir la enfermedad. Los hay típicamente dinamistas, así las diversas variantes de la terapéutica transferencial, y declaradamente demonistas, como los distintos procedimientos de la terapéutica expulsatoria. Algunos ocupan una posición intermedia, pudiéndose explicar lo mismo por una noción materialista o dinámica

[39] Cf. W. H. Roscher, *Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über Alpträume und Alpdämonen d. klass. Altertums* (*Abh. d. K. S. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl.* 20,2).

[40] Para la astrología en sus diversas aplicaciones siguen siendo de imprescindible consulta: A. Bouché-Leclercq, *L' Astrologie grecque*, Bruselas ²1963; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermées Trismegiste*, I: *L'astrologie et les sciences occultes*, París 1950; W. Gundel, «Astrologie», *RLAC* 1 (1950) cols. 817-831, y W. y H. G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv, fasc. 6), Wiesbaden 1966.

de la enfermedad que por una noción demónica: los empleados en la terapéutica catártica y en la logoterapia mágica.

La *terapéutica transferencial* procede por *contactus* o *contagio*. En el primer caso, el contacto se puede establecer con una divinidad o persona portadora de una *dýnamis* curativa, con un objeto santo, o con vegetales, animales y minerales que tengan una virtud específica. La fuerza de la enfermedad, la *vis morbi*, al recibir la acción de otra más poderosa, se neutraliza o desaparece. Cuando, por el contrario, se prefiere operar por contagio, se traspasa la enfermedad bien a un ser humano, bien a un animal, bien a la tierra. En uno y otro caso se ha de contar con la *actio in distans* («acción a distancia») y los efectos de la homeopatía.

La *terapéutica expulsatoria* opera contra démones de carácter proteico causantes de una epidemia o de dolencias singulares. Los primeros se expulsan produciendo ruido (golpear címbalos, agitar campanillas de supuesta eficacia apotropaica contra Hécate). El Antiguo Testamento depara un curioso paralelo: Samuel mandaba tañer el arpa a David siempre que sobre él se abatía el espíritu malo de parte de Yahvé (1 Sam 16-19). Fuera de los casos míticos (por ejemplo, las danzas de los *Kourêtes,* que distrajeron la atención de Crono y le impidieron devorar a Zeus), la única referencia segura al empleo de la danza como medio terapéutico es el *korybantismós,* que se puso de moda en el siglo V para curar ciertas psicopatías. La conmoción interior se eliminaba gracias a la acción externa de una conmoción mayor. Dentro de este mismo apartado puede incluirse la meloterapia pitagórica [41].

Las *terapéutica catártica* emplea diversas *kathárseis* o «limpiezas» de carácter medicinal partiendo de una concepción de la enfermedad como «mancha» en todo similar a la del pecado como «mancilla» (*míasma*). El miasma lo puede producir una sedimentación material externa, un contagio dinámico o la acción impurificadora de un demon sobre el alma y el cuerpo de un enfermo. Este tipo de terapéutica se efectúa mediante abluciones, friegas, fumigaciones y aspersiones. La *kátharsis* («limpieza», «purificación») y los di-

[41] Cf. Helmut y Hans Huchzermeyer, «Die Bedeutung des Rhythmus in der Musiktherapie der Griechen von der Frühzeit bis zum Beginn des Hellenismus», *ZWG* 63 (1974) 113-148; W. F. Kuemmel, *Musik und Medizin. Ihre Wechselbeziehungen in Theorie und Praxis von 800 bis 1800,* Friburgo 1977.

versos *katharmoí* de la medicina, la mántica y la religión tenían por objeto eliminar del alma o del cuerpo un elemento nocivo. La finalidad medicinal del *katharmós,* según Platón (*Rep.* VIII 567), es precisamente la de separar en lo somático lo peor de lo mejor, incluyéndose la *kátharsis* medicinal y la gimnástica dentro de la *diakritiké tékhne* o arte separadora que versa sobre el cuerpo. La primera separaría de él la enfermedad, que es un mal; la segunda, la fealdad, que es un desdoro. El paralelismo establecido entre enfermedad, vejez y fealdad por una primitiva concepción materialista perdura todavía en Platón.

La *logoterapia* o empleo de la palabra con fines curativos es tan antigua como Homero y reviste tres formas fundamentales: la *impetrativa* en la plegaria, la *conminativa* propia de la medicina mágica y el *decir placentero* (*terpnòs lógos*), a partir del cual pudo crearse una técnica incipiente de psicoterapia afín en cierto modo al psicoanálisis moderno [42]. La logoterapia mágica, que es la que nos interesa, presenta dos modalidades, la *epódica* y la *exorcística.* La más antigua es la primera y está en pleno acuerdo con la concepción dinámica de la dolencia y de las virtudes de los remedios que la eliminan. El objeto de la *epodé* [43] («ensalmo») es el de provocar la aparición de fuerzas (personales o impersonales) ocultas, el de despertar poderes que están dormidos en las cosas, para asociarlos al acto que realiza quien la pronuncia. El del *exorkismós* («conjuro») [44], por el contrario, es el de conseguir la expulsión de un demon introducido en el cuerpo de un paciente (*apopompé*), lo que

[42] La terminología es de Pedro Laín Entralgo, cuya obra *La curación por la palabra,* Madrid 1958, es más conocida en su versión inglesa (*The Therapy of the Word in Classical Antiquity,* traducida por L. J. Rather y J. M. Sharp, New Haven 1970).

[43] Cf. R. Heim, «Incantamenta magica Graeco-Latina», *Jahrb. f. class. Philol.* (Supl.) 19, Leipzig 1892, 483-575; Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber* (en Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde,* XXI, Leipzig 1921, y XXIII, 1924), reprod., Amsterdam 1974; F. Pfister, «Epode», *RE* (Supl.) 4 (1924) cols. 323-344; P. Laín Entralgo, «Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ἐπῳδή)», *Hermes* 86 (1958) 298-323; S. J. Tambiah, «The Magical Power of Words», *Man* 3 (1968) 175-208; H. S. Versnel, «Religious Mentality in Ancient Prayer», en H. S. Versnel y F. T. van Straten (eds.), *Faith, Hope, and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion 2), Leiden 1981.

[44] Cf. K. Thraede, «Exorzismus», *RLAC* 7 (1969) cols. 44-117.

puede ir seguido o no de la transferencia del mismo (*epipompé*) a un determinado lugar.

XII. LA PROFILAXIS MÁGICA

Para precaverse de los efluvios del mal de ojo (*baskanía, fascinum*) [45] o de los dardos invisibles de la enfermedad se emplea el *amuleto*, cuyo objeto es el de transferir al portador su *dýnamis* específica [46]. Esta fuerza del amuleto deriva de su misma naturaleza, según su encuadramiento en cadenas de atracción (*sympátheia*) o repelencia, o de una consagración, por decirlo así, con ritos especiales, o de las fórmulas mágicas y dibujos tallados o pintados en él. Normalmente, puesto que opera por transferencia dinámica, se lleva colgado del cuello, según ponen de manifiesto sus nombres (*periapton, períamma, ligatura, adligatura*).

Dentro de la profilaxis mágica se encuadran también la práctica del ayuno, de la abstinencia y de la castidad. La prescripción del ayuno antes de tomar un fármaco, ayer como hoy, tiene una explicación racional en la mejor asimilación del medicamento. Si el ayuno, por el contrario, se exige en quien lo administra o lo prepara, éste deja de ser un medio de facilitar la eficacia para conver-

[45] Cf. E. Kuhnert, «Fascinum», *RE* 6 (1909) cols. 2009-2014; B. Kötting, «Böser Blick», *RLAC* 2 (1954) cols. 473-482; C. Maloney (ed.), *The Evil Eye*, Nueva York 1976; A. Moreau, «L'oeil malefique dans l'oeuvre d'Eschyle», *REA* 78-79 (1976-1977) 50-64.

[46] Sobre amuletos, cf. E. Labatut, «Amuletum», *DAGR* 1 (1877) 252-258; G. Kropatschek, *De amuletorum apud antiquos usu capita duo*, Greifswald 1907; L. Deubner, «Charms and Amulets (Greek)», *ERE* 3 (1911) 433-439; R. Wünsch, «Amuletum», *Glotta* 2 (1911) 219-230; C. C. McCown, «The Ephesia Grammata in Popular Belief», *TAPPhA* 54 (1923) 128-140; S. Seligman, *Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick: Eine Geschichte des Amulettwesens*, Stuttgart 1927; Bonner, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950; F. Eckstein y J. H. Waszink, «Amulett», *RLAC* 1 (1950) cols. 397-411; L. Robert, «Amulettes grecques», *Journal des savants* (1981) 3-44; A. Giessen, «Ein Amulett gegen Fieber», *ZPE* 55 (1984) cols. 223-227; R. W. Daniel y F Maltomini, «Una gemma magica contro l'infiammazione dell'ugola», *ZPE* 78 (1989) 93-94; R. Kotansky, «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», en Ch. A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York-Oxford (Oxford Univ. Press) 1991, 107-137.

tirse en un ingrediente de su composición. La razón del ayuno en la medicina popular, así como los tabúes que proscribían determinados alimentos (piénsese en el pitagórico que recaía sobre las habas), está en ciertos casos en estrecha relación con la concepción demónica de la enfermedad. Los démones penetran en los hombres por sus orificios externos, especialmente la boca y las fosas nasales. A través de determinados alimentos, especialmente la carne de la que gustan los démones malignos, éstos pueden penetrar en el hombre y causarle todo tipo de disturbios. Los increíbles regímenes dietéticos [47] de la antigua medicina cobran, a la luz de las prácticas mágicas y doctrinas espiritualistas, una justificación que de otra manera no tendrían. Sólo así se pondera en todo su valor el elogio de Plinio a Hipócrates, «alejado tantísimo de aquellos que ejercen la medicina por medio del hombre» (*Nat. hist.* XXXII 136).

[47] Cf. L. Edelstein, «Antike Diätetik», *MHJ* 1 (1966) 162-174.

Antes de abordar uno de los temas centrales de este libro, los milagros de Jesús, fijamos nuestra atención en un personaje tipo de la Antigüedad relacionado con la actividad taumatúrgica, el «hombre divino», y en el representante más cercano de este grupo en el entorno del Nuevo Testamento, Apolonio de Tiana. El concepto de «hombre divino», ser humano en especial contacto con la divinidad, dotado de poderes sobresalientes, ha sido utilizado dentro de la Historia de las Religiones para ilustrar y comprender uno de los aspectos más notables de Jesús como encasillables en un mismo tipo de predicador ambulante y milagrero. ¿Es esta comparación correcta? ¿Puede definirse a Jesús como un «hombre divino» en el sentido en el que esta expresión se aplica a Apolonio? La base para una respuesta adecuada es el contenido del capítulo siguiente, en el que no se llega a establecer estrictamente la comparación entre los dos personajes, sino que se estudia detenidamente a Apolonio en los diversos aspectos de su faceta taumatúrgica de modo que posteriormente el lector pueda estimar las analogías y diferencias con Jesús de Nazaret.

5

HOMBRES DIVINOS Y TAUMATURGOS EN LA ANTIGÜEDAD. APOLONIO DE TIANA

CARMEN PADILLA
Universidad de Córdoba

En el marco general de un curso sobre medicina, milagro y magia en el mundo del Nuevo Testamento y su entorno tiene perfecta cabida un capítulo dedicado a cierto tipo de personajes de la antigüedad que adquirieron prestigio y fama por sus actividades en alguno de estos ámbitos o en todos ellos, ya que no existían fronteras precisas entre la medicina, lo propiamente milagroso y lo mágico.

El presente trabajo constará de dos partes bien diferenciadas: la primera consiste en presentar una breve panorámica de diversos estudios y teorías referidas al concepto del «hombre divino» (gr. θεῖος ἀνήρ) en la antigüedad clásica y helenística y su relación con el taumaturgo; la segunda versará exclusivamente sobre la figura de Apolonio de Tiana, como supuesto prototipo de esta categoría de personajes extraordinarios.

I. CONCEPTO DE «HOMBRE DIVINO» EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y HELENÍSTICA: ESTADO DE LA CUESTIÓN

En los diversos estudios contemporáneos concernientes al *theios aner* se pueden distinguir claramente dos corrientes de opinión. La primera, representada por L. Bieler, R. Bultmann y otros, asocia la figura de Jesús con el *theios aner* helenístico, pero a la vez describe un *theios aner* hipotético generalizando unos rasgos supuestamente definitorios de dicha figura que, sin embargo, no se dan en todos los personajes considerados como tales. La figura de *theios aner* que

consideran prototípica se acerca más a la figura de Jesús que a la de los taumaturgos helenísticos.

La segunda corriente, a la que se adscriben D. L. Tiede, C. Holladay y B. Blackburn, parte de la consideración de que en el primer siglo de nuestra era, fecha de la composición de los evangelios, la expresión *theios aner* como término técnico o como figura estereotipada aún no existía. Por tanto, no puede afirmarse que haya servido de pauta para describir la figura de Jesús.

Lo cierto es que, en ambos casos, la mayor parte de los estudios sobre el *theios aner* han intentado principalmente aclarar la posible interrelación entre esta figura helenística y la de Jesús tal y como la describen los evangelistas. Esta exposición no va en esa línea; se trata simplemente de intentar descubrir si efectivamente existió el *theios aner* como figura prototípica, prescindiendo de su relación con Jesús.

Las dos corrientes citadas requieren un análisis más detenido:

1.º Los trabajos de R. Reitzenstein [1], H. Windisch [2] y especialmente la obra de L. Bieler [3], en la que el autor hace una exposición tipológica de la figura del hombre divino helenístico, han influido en toda una corriente de investigadores sobre el tema. Bultmann [4], en la misma línea de Bieler, analiza la figura del *theios aner* para constatar que, en los ambientes griegos, se atribuían a este tipo de personaje ciertos poderes taumatúrgicos reservados a la divinidad. «La cristología de los milagros —opina Bultmann— fue formada y estuvo dominada por esta figura del *theios aner*; el Jesús de los milagros fue presentado como el hombre divino de los ambientes helenistas con fines de propaganda» [5]. Este enfoque de Bultmann influyó en toda una serie de investigadores que, al igual que él, se han servido en mayor o menor medida de una «cristología del hombre divino» para explicar el origen y desarrollo de la tradición de los milagros de Jesús.

Entre ellos está G. Haufe [6], quien sigue la línea de Bieler; para

[1] R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen,* Leipzig 1906.

[2] H. Windisch, *Paulus und Christus,* Leipzig 1934.

[3] L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild de göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum,* 2 vols., Viena 1935-1936.

[4] Cf. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition,* Nueva York 1963.

[5] Bultmann, *HST* 218-240.

[6] «Religiosidad helenística popular», en J. Leipoldt y W. Grundmann (eds.), *El mundo del Nuevo Testamento,* vol. I, Madrid 1973, 83ss.

este autor, los *theioi ándres* («hombres divinos») son «personalidades sobresalientes que ya en vida se destacaron por sus dotes admirables. Muy pronto se acuñó para ellos la noción de *theios aner*. Como *theioi*, añade, fueron tenidos desde siempre los videntes, los adivinos, los sacerdotes de los oráculos, los ministros de ritos expiatorios, los magos y milagreros, los profetas y cantores, los jefes y reyes, los fundadores de ciudades y estados y los legisladores de tiempos pasados. Entre los héroes de nacimiento divino y operadores de grandes beneficios, el más destacado y más veces mencionado fue el hijo de Zeus, Heracles. Luciano [7] lo llama *theios aner* y *theos*. Para Platón, es el filósofo el modelo del *theios* y del *euthousiadson* («poseído por lo divino») [8]. La Estoa reservó la noción de «hombre divino» exclusivamente para los «sabios» [9]. Son éstos, explica Zenón, los únicos sacerdotes y videntes verdaderos, porque son *ágnoi* («santos»). Por encima del mal y de toda calamidad, el sabio camina sobre la tierra como un ser semejante a un dios [10]. La posteridad celebró como «divinos» especialmente a Sócrates, Platón, Crisipo, Epicuro y Diógenes.

Junto a los ya mencionados —continúa Haufe— hay otros hombres en los que se percibe todavía la antigua noción popular del *theios aner*. Hicieron su aparición como *theioi* de una manera consciente y dejaron tras sí en la tradición una copiosa leyenda. En ellos se repiten ciertos rasgos típicos. Su prototipo es Pitágoras [11], cuyo nacimiento se puso en conexión con Apolo. Su actividad como maestro y milagrero la comenzó una vez iniciado en todos los misterios de Grecia y del Oriente. Todo el mundo le llamaba simplemente *theios*. Por discípulo suyo fue tenido Empédocles [12], filósofo, político y taumaturgo, cuya acción más famosa fue la salvación de una mujer que había yacido durante treinta días sin respiración y sin pulso. Le obedecían el viento y la lluvia y llegó a suprimir con éxito las emanaciones malignas de un río. Se llamaba a sí mismo «dios inmortal» y dejó constancia por escrito en sus *Physika* de sus artes curadoras y taumatúrgicas.

[7] Cf. Luciano, *Kyn.* 13.
[8] Cf. Platón, *Ion* 534.
[9] Cf. Diógenes Laercio, VII 1, 64. 117ss y *passim*.
[10] Cf. Séneca, *Dial. II ad Serenum* 8, 2.
[11] Cf. Diógenes Laercio, VIII 1ss; *Vida de Pitágoras* de Porfirio y de Jámblico.
[12] Cf. Diógenes Laercio, VIII 56ss.

De la misma clase fue el médico Menécrates de Siracusa [13], quien también se atribuía naturaleza divina y se denominaba a sí mismo Zeus. Curaba epilépticos especialmente, y a los que sanaba los obligaba a entrar en su séquito y les daba nombre y dignidad de dioses. El más cercano al cristianismo primitivo es Apolonio de Tiana, del que luego se hablará, y el más controvertido de todos Alejandro de Abonutico, contra el cual escribió Luciano de Samosata en el siglo II su obra *Alejandro o el falso profeta*. Fundó en el siglo II, en su ciudad natal, el culto del dios serpiente Glicón, al que llamaba el «nuevo Asclepio». Esta divinidad oracular, del que Alejandro se proclamaba mediador, llegó a declarar que el profeta era la reencarnación de Pitágoras. Alejandro tenía exegetas que explicaban, previo pago, los oráculos oscuros y apóstoles que se encargaban de la propaganda. Cada oráculo costaba un dracma y dos óbolos, y según Luciano, Alejandro debía ganar alrededor de setenta u ochenta mil dracmas anuales. El éxito de este falso profeta arroja una luz muy significativa sobre la situación religiosa del siglo II [14].

En su estudio sobre la medicina popular en el mundo griego, L. Gil [15] aborda también el tema del *theios aner*. Quizá este estudio sea de los pocos que se acercan a la figura del «hombre divino» sin relacionarlo con el cristianismo primitivo o con la figura de Jesús, o, al menos, no es ésa su intención predominante. Para el profesor Gil, los posibles *theioi andres* de la Grecia arcaica son *iatromanteis*, usando un término de Esquilo que alude a su doble naturaleza de curadores y adivinos; entre ellos habría que mencionar a Orfeo, Museo, Epiménides de Creta, que liberó a Atenas de una peste, a Pitágoras y Empédocles. En cambio, los términos *theios aner* se reservan para aquellos personajes que «inexistentes o silenciados en los momentos de ilustración adquirieron un singular relieve en las épocas de angustia y crisis» [16]. El acento recae ahora —continúa Gil— en las valencias religiosas y no en las propiamente terapéuticas del curador. El hombre divino [17] es un héroe religioso cuyos

[13] Cf. Ateneo, VII 289; Clemente Alejandrino, *Protéptico* 54; Eliano, *Varia Historia* XII 51.

[14] También el emperador Vespasiano realizó en Alejandría la curación de un ciego y un cojo; cf. Tácito, *Hist.* IV 81; Suetonio, *Vespasianus* 7; Dión Casio, LXVI 8.

[15] Cf. L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969.

[16] Cf. L. Gil, *Therapeia...*, 77.

[17] En este punto sigue a Bieler.

milagros, aunque en contenido y forma pueden parecer magia, no son sino teurgia y con frecuencia inmediato efluvio de la fuerza divina que pasa a su través y en él se derrama como en un recipiente. El *theios aner* es portador de mana, pero éste no se manifiesta en sus operaciones milagrosas más que como testimonio de su misión y del dios que anuncia... El hombre divino es en rigor un *soter*, un salvador, es decir, un curador de almas y cuerpos: tan sólo de una manera subsidiaria su acción se manifiesta visiblemente en lo somático en una recuperación inesperada, porque la finalidad de sus portentos no es propiamente la de curar a los enfermos, sino la de servir de vehículo a la conversión del beneficiario y a la de los testigos presenciales de la salvación [18].

A mi modo de ver, este concepto del *theios aner* como salvador y héroe religioso, cuyos milagros son testimonio de su misión y del dios que anuncia, es aplicable solamente a algunos de ellos, por ejemplo, a Moisés y a Jesús si pudiera encuadrársele dentro de este tipo de personajes. En las biografías más extensas que nos han sido transmitidas [19] existen ciertamente connotaciones de la religiosidad de los personajes; pero no se constata que los portentos sirvan para transmitir un mensaje de salvación, sino para resaltar la sabiduría, ni parece claro que exista una misión específica que deban llevar a cabo ni que puedan considerarse como anunciadores del dios...

Todavía en esta línea de L. Bieler y R. Bultmann, aparece en 1986 la obra de Gail Corrington [20]. Es éste el más reciente intento de servirse de una «cristología del hombre divino» para explicar el origen y desarrollo de la tradición de los milagros de Jesús. Pero existen en ella ciertas discrepancias respecto a las opiniones de sus antecesores: la autora sostiene que ciertos elementos, tales como «acción milagrosa», quedaron vinculados casi invariablemente al concepto del hombre divino, pero en otro lugar se refiere a Diógenes el Cínico y a Heracles como «hombres divinos». Además, afirma también que «un nacimiento anunciado por portentos y pro-

[18] Cf. L. Gil, *op. cit.*, 78.

[19] La de Pitágoras por Porfirio, Yámblico y Diógenes Laercio o la de Apolonio de Tiana de Filóstrato.

[20] Cf. G. Corrington, *The Divine Man: His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion,* Nueva York 1986.

digios es una de las características del *theios aner*» [21]. Podemos decir a este repecto que son pocas las figuras que aparecen descritas así y que, por otra parte, con cierta frecuencia, los portentos atestiguaban el nacimiento de grandes personajes que no tuvieron fama de hacer milagros. Finalmente, Corrington parece sugerir a veces que taumaturgos del Antiguo Testamento como Moisés y Elías han de ser considerados «hombres divinos».

2.° Sin embargo, en la actualidad han surgido nuevos trabajos que modifican y rectifican el enfoque de Bultmann y sus seguidores. D. L. Tiede, por ejemplo [22], observa que en la literatura filosófica griega se distinguen dos imágenes del «hombre divino»: la del sabio y la del taumaturgo. En el siglo I d. C., Plutarco y Séneca presentan a Sócrates como sabio y describen su coraje moral frente a la muerte, sin cualificarlo sobre la base de prodigios. Luciano de Samosata, en el siglo II, mantiene este mismo criterio, aunque tiene que defenderse frente a la sed de lo prodigioso, característica de la época, sed tan bien reflejada en la obra de Dodds [23].

También en el siglo II de nuestra era, Filóstrato y Porfirio, que presentan a Apolonio de Tiana y a Pitágoras como divinos, los proponen a la vez como sabios y taumaturgos, y en el mundo judeo-helenista, Filón y Flavio Josefo presentan a Moisés como el modelo del sabio. Sin embargo, en todos estos casos, cuando refieren sus milagros, no lo hacen para acreditar su divinidad o su carácter divino, sino su sabiduría. En el primer siglo de nuestra era, por tanto, la figura del hombre divino no está aún relacionada con la del taumaturgo.

En otra obra reciente, C. Holladay [24] describe el término *theios aner* desde un punto de vista semántico con cuatro sentidos diferentes: *a)* hombre divino; *b)* hombre inspirado; *c)* un hombre que tiene alguna relación con Dios; *d)* un hombre extraordinario. Por tanto, añade Holladay, no se puede identificar sin más *theios aner* y taumaturgo: el término es demasiado genérico y carece de contornos precisos. Por otra parte, un análisis de las fuentes judeo-helenísticas (Flavio Josefo, Filón, Artapano) demuestra que la categoría

[21] También Haufe indica que lo característico de estos personajes son la apoteosis y el rapto al final de su vida; cf. *El mundo del Nuevo Testamento,* 84.

[22] Cf. D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker,* Missoula 1972.

[23] Cf. E. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Madrid 1975.

[24] C. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism,* Missoula 1977.

del hombre divino, en el sentido de hombre deificado, no logró nunca imponerse en los ambientes judíos, helenistas o no helenistas. De hecho, la categoría del hombre divino no aparece más que en tres textos de Filón y en uno de Flavio Josefo, que con este término aplicado a Moisés designa a un gran sabio en la línea de la Estoa. En Filón, igualmente, la expresión equivale a sabio. Pero, por supuesto, ni uno ni otro deifican a Moisés o a los profetas, y en ninguno de los pasajes a los que aluden, el hombre está relacionado con el tema de los milagros o la taumaturgia, sino con la sabiduría.

Barry-Blackburn [25], en la monografía más reciente que conocemos sobre el tema, estudia el *theios aner* y las implicaciones de esta figura en los milagros del evangelio de Marcos y establece dos grandes grupos cronológicos de «hombres divinos»: los precristianos y los postcristianos. El primer grupo puede, a su vez, subdividirse en virtud de las actividades extraordinarias que caracterizan a los personajes: *videntes*, como Melampo, Tiresias, Casandra, Calcante, etc.; *sanadores*, como Asclepio, Macaón, Menécrates de Siracusa, Pirro...; *taumaturgos de diversos tipos*, grupo más heterogéneo en el que incluye a Orfeo, Sócrates, Epiménides, Pitágoras, Moisés, Empédocles, etc.

En el grupo de los postcristianos estarían Simón Mago, Apolonio de Tiana, Vespasiano, Adriano, Alejandro de Abonutico, Peregrino...

Según Blackburn, no hay constancia de que el término acuñado de *theios aner* se utilizase de forma generalizada hasta época tardía (después del siglo I de nuestra era), y lo encontramos aplicado a Pitágoras, Epiménides, Moisés y Apolonio de Tiana. Por otra parte, añade, sólo en el caso de Apolonio, cuya biografía llegada hasta nosotros no se compuso hasta la primera mitad del siglo III de nuestra era, es problable que este epíteto denote la posesión de una *theia physis* («naturaleza divina») sobre el trasfondo de un politeísmo que conoce varias «categorías de ser» distintas (hombres, héroes, demonios, dioses) y que se conceda sobre la base de milagros que van más allá de la adivinación. A la luz de todos los datos, concluye Blackburn, habría que evitar cuidadosamente la suposición de que, en el entorno helenístico del cristianismo primitivo, *theios aner* se utilizaba como término técnico para figuras que manifestaban su *theia physis* mediante acciones milagrosas [26].

[25] B. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions,* Tubinga 1991.
[26] Cf. Blackburn, *op. cit.,* 95.

Si después de este breve repaso sobre algunos estudios relativos al *theios aner* hacemos un rápido sondeo de la literatura griega, encontramos que el adjetivo *theios* («divino») aplicado a personas aparece desde Homero con distintos matices: unas veces designa los hijos de los dioses, como el divino Odiseo en la *Ilíada* [27]; Píndaro lo aplica a los augustos reyes y varones poderosos por su fuerza o grandes por su prudencia [28]; Platón al poeta Simónides y a los poetas en general, pues «lo que dicen no lo dicen por sí mismos, sino inspirados por la divinidad» [29]; también lo aplica Platón a los guerreros jóvenes y esforzados... [30], pero en todos estos casos y otros muchos similares *theios* denota una cualidad extraordinaria, una *theia tekhne* («capacidad divina») o una *theia areté* («virtud divina»), es decir, que se calificaba como divino a todo aquel personaje que demostraba poseer alguna cualidad sobresaliente —más propia de un dios que de un mortal en la opinión popular—, como la sabiduría o el don de la poesía, o que ejercía una determinada actividad no común al resto de los mortales, como la adivinación o las dotes curativas.

En ningún caso se observa que la denominación de *theios* responda a un determinado tipo de personaje, sino a una determinada actividad, capacidad o conducta virtuosa.

Los autores en los que se puede rastrear la expresión, ya convertida en término técnico, son todos tardíos: Luciano, Diógenes Laercio, Eliano, Ateneo, Clemente Alejandrino... La aplican a personajes como Sócrates, Pitágoras, Apolonio..., y en estos casos denota ya no sólo una cualidad o actividad fuera de lo común, es decir, una *theia tékhne*, sino una *theia sophía* («sabiduría divina») de la que deriva en todo caso una naturaleza divina, que se manifiesta en un compendio de lo que hasta entonces habían sido cualidades o actividades dispersas en varios personajes célebres. Por tanto, la distinción más pertinente podría ser entre personajes que «realizan acciones divinas» (serían sobre todo los precristianos de Blackburn y algunos postcristianos) y personajes que son «divinos» no tanto por sus acciones como por su sabiduría, comportamiento virtuoso y por

[27] Cf. *Il.* 2, 335.
[28] Cf. Píndaro, *Fr.* 133.
[29] Cf. Platón, *Rep.* 331e.
[30] Cf. Platón, *Rep.* 469a.

su especial unión con la divinidad, lo que en determinados casos se manifiesta o deriva en acciones taumatúrgicas.

Habría, pues, tres tipos de «hombres divinos»:

a) Los que se distinguieron por alguna actividad taumatúrgica: videntes, sanadores, profetas...

b) Los que se distinguieron por su especial conducta virtuosa o su sabiduría, sin que ello se manifestara en taumaturgia.

c) Los que reunieron ambas —actividad taumatúrgica y sabiduría o conducta virtuosa— por su especial cercanía a la divinidad.

Si es válido hablar del *theios aner* como concepto *pregnans*, solamente sería aplicable a los del último grupo, y éstos, en su mayor parte seguidores de Pitágoras, pertenecen todos a época tardía.

II. APOLONIO DE TIANA

Si bien el propio concepto de hombre divino en la antigüedad es un tema ampliamente debatido y sobre el que, como hemos visto, los investigadores manifiestan diferentes opiniones, el acuerdo es unánime al presentar a Apolonio de Tiana como prototipo de *theios aner*. Por tanto, un análisis de su figura y su personalidad parece imprescindible para llegar a alguna conclusión a este respecto.

1. *Apolonio como figura histórica*

Las noticias que tenemos sobre la existencia real de Apolonio se basan fundamentalmente en el léxico Sudas, en el que figura como autor de varias obras: *Sobre los sacrificios* [31], un *Testamento, Oráculos, Vida de Pitágoras* [32] y *Cartas*. Además, según las referencias contenidas en la propia *Vida de Apolonio*, habría escrito un *Himno a la memoria*, una obra titulada *Acerca de la adivinación por las estrellas* y *Opiniones de Pitágoras* [33]. De todas estas supuestas obras de Apolonio, únicamente las cartas se han conservado en número de 77, aunque no todas son de Apolonio. A ellas habría que añadir

[31] Obra mencionada por Eusebio, por Porfirio y por el propio Filóstrato.

[32] Mencionada por Porfirio en su propia *Vida de Pitágoras*, 2.

[33] Cf. *VA* I 14, III 41 y VIII 19.

una mencionada por Porfirio y varias enumeradas por Estobeo, con lo que el número ascendería a 97. Todo ello es un dato fidedigno de que este personaje realmente existió y vivió en los primeros años de la era cristiana, por lo que cronológicamente es el más próximo al cristianismo primitivo, siendo contemporáneo de Pablo. Hay que añadir, sin embargo, que las fuentes contemporáneas guardan silencio sobre él, por lo que cabe suponer que pasó inadvertido en su época y que adquirió renombre y fama a partir de la obra sobre su vida escrita por Filóstrato.

Filóstrato de Lemnos escribió la *Vida de Apolonio de Tiana* (abreviado, *VA*) en la primera mitad del siglo III. Como él mismo asegura en dicha obra, pertenecía al círculo literario de la emperatriz Julia Domna, esposa de Septimio Severo, y por encargo de la emperatriz escribió la biografía de Apolonio, en un intento de convertir su figura en el prototipo de la fusión que se operó en esa época entre religión y filosofía. Parece ser que a la emperatriz le debía interesar resaltar en Apolonio su elevación de sentimientos, la pureza de su vida y su piedad hacia lo divino, como puede deducirse de los rasgos atribuidos por Filóstrato a Apolonio. Con todo, la determinación del valor histórico que se pueda conceder a la biografía de Apolonio depende esencialmente de las fuentes del relato.

Filóstrato menciona como tales fuentes el testimonio de Máximo de Egas para los datos relativos a la infancia y primera juventud de Apolonio, y las *Memorias de Damis* a partir del encuentro de éste con Apolonio en Nínive, tras el que se convertiría en su fiel compañero, discípulo y biógrafo [34]. Estas *Memorias* no incluyen la muerte de Apolonio, de la que Filóstrato recoge tres versiones distintas sin citar su procedencia [35]. También hace alusión al mencionado testamento de Apolonio «por el que se puede saber cuán divinamente inspirado llegó a estar respecto a la filosofía» y a cuatro libros que un tal Merágenes compuso sobre Apolonio [36].

Un análisis de estas fuentes indica lo siguiente: los escritos de Máximo de Egas, secretario del emperador en dicha ciudad, se limitan a los años en los que Apolonio residió allí. Los cuatro libros escritos por Merágenes fueron desdeñados por Filóstrato con el pre-

[34] Cf. *VA* I 19.
[35] Cf. *VA* VIII 30.
[36] Cf. *VA* I 3.

texto de que «su autor ignoraba muchas cosas sobre Apolonio» [37], hecho perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que se atribuía a Merágenes la versión de Apolonio-mago que Filóstrato pretendía rebatir. Del *Testamento de Apolonio* no se sabe nada. Por tanto, la fuente más valiosa para la obra es, sin duda, las *Memorias* de Damis. Respecto a este personaje, los diversos estudios sobre las fuentes de la *VA* han cuestionado su existencia y la de su manuscrito; sin embargo, no vamos a entrar en esa problemática, suficientemente aclarada en los trabajos de Grosso y Lo Cascio [38]. A modo de resumen, se puede indicar que aunque no se dispone de ningún testimonio fuera de Filóstrato que garantice la existencia de Damis y de su escrito, tampoco hay argumentos válidos para negarla, por lo que el tema se reduce a una elección entre dar crédito o no al propio Filóstrato [39].

Naturalmente, es difícil averiguar hasta qué punto el Apolonio histórico es el que Filóstrato nos presenta [40]. Sobre las referencias contemporáneas debemos indicar que únicamente lo menciona el historiador Dión Casio en dos ocasiones: en la primera, refiere cómo Apolonio vio desde Efeso la muerte de Domiciano en Roma [41]; en la segunda, dice que al emperador Caracalla le agradaban tanto los magos y hechiceros que a Apolonio el capadocio, que floreció en época de Domiciano y fue un consumado hechicero y mago, lo ensalzaba y adoraba, y hasta le construyó un *heroon* (templo dedicado al culto de los héroes) [42]; también en la *Historia Augusta* hay otras referencias: en una se cuenta que cuando Aureliano se disponía a destruir la ciudad de Tiana, se le apareció Apolonio y lo convenció para que respetara su ciudad [43]; en otra, que el empe-

[37] Cf. *VA* I 3.

[38] Cf. Grosso, «La Vita di Apollonio di Tiana come fonte storica», *Acmé* 7 (1954) 333-364; F. Lo Cascio, *La forma letteraria della Vita di Apollonio Tianeo,* Palermo 1974, especialmente 34-101.

[39] Cf. A. Bernabé, *Vida de Apolonio de Tiana,* introd., trad. y notas, Madrid 1979.

[40] Sobre este punto, el trabajo más reciente del que tenemos noticia es el de M. Dzielska, *Apollonius of Tyan in Legend and History,* Roma 1986. Con anterioridad a esta obra, los trabajos más relevantes sobre el tema fueron: J. Miller, s.v. «Apollonios von Tyana», *Pauly-Wissowa,* R. E., II 1 (1896) 146ss, y E. Meyer, «Apollonius von Tyana und Biographie des Philostratus», *Hermes* 52 (1917) 317-424.

[41] Dión Casio, LXVII 18.

[42] Dión Casio, LXXVIII 4.

[43] Cf. Vopisc, *Aurelian.* 24, 3ss.

rador Alejandro Severo rendía culto en su santuario privado a las imágenes de Cristo, Abrahán, Orfeo y Apolonio de Tiana [44]. Por otra parte, están las alusiones despectivas de Luciano, quien en su obra sobre Alejandro de Abonutico dice de éste que fue discípulo de Apolonio, y exclama: «¡Ya ves qué clase de escuela tenía el individuo del que hablo!» [45].

Lo cierto es que teniendo en cuenta la intencionalidad del autor al escribir su biografía, es muy posible que sobre una base real hubiese tergiversado la verdadera personalidad de Apolonio deformándola y engrandeciéndola. Lo más evidente es que el de Tiana fue un neopitagórico que quiso ser un fiel seguidor de Pitágoras, incluso un reflejo viviente suyo y, por tanto, empeñado en mantener puros sus preceptos: vegetarianismo, abstinencia sexual, vestidos de lino y calzado de corteza, restaurador de cultos y de la pureza de los ritos, enemigo de los sacrificios cruentos, moralista, etc., además de ser un inconformista que por defender la verdad entraba en conflicto con el gobierno establecido de la época.

2. *Apolonio según Filóstrato*

Puesto que, como hemos dicho, Filóstrato trata de presentar a Apolonio como un *daímon* («semidivino») y un *theios aner* para combatir su antigua reputación de hechicero y mago, en la figura de Apolonio podemos encontrar reunidos todos los rasgos que conformaban esta clase de personajes. Apolonio es sabio, curandero, vidente, profeta, exorcista, etc.; realiza, en fin, toda clase de actividades taumatúrgicas.

En síntesis, y siempre según las noticias que nos da Filóstrato, su biografía es la siguiente:

Nace en Tiana, ciudad de Capadocia, en el seno de una familia acomodada, y según Filóstrato, murió en la época de Nerva, entre los años 96 y 98 d. C. A los catorce años su padre lo llevó a Tarso, donde tuvo como maestro al rétor Eutidemo de Fenicia (del que apenas tenemos noticias). Pero como el ambiente de la ciudad le parecía extravagante y no adecuado para practicar la filosofía,

[44] Cf. Lampr, *Alex.* 29, 2.
[45] Cf. Luciano, *Alejandro o el falso profeta,* 5.

cambió de maestro y se trasladó a Egas, donde existía un templo de Asclepio. Allí conoció las doctrinas pitagóricas, a las que se dedicaría el resto de su vida. Su maestro fue Euxeno de Heraclea (del que tampoco sabemos gran cosa) y a los dieciséis años decidió vivir como Pitágoras. Desde entonces repudió los alimentos animados, tomaba frutos secos y legumbres, iba descalzo y se cubría con prendas de lino. Se dejó crecer la cabellera y se fue a vivir al templo. Al morir su padre, algo después de la muerte de su madre, repartió su considerable fortuna con su hermano; para entonces contaba ya veinte años, tres menos que este hermano, que era un libertino y aficionado a la bebida. Como era menor de edad, regresó a Egas, hizo del templo un liceo y una academia, y volvió a Tiana cuando era ya mayor de edad. Dio a su hermano la mitad de lo que le había correspondido en herencia, lo reformó de sus faltas y entregó a los demás parientes que estaban necesitados el resto de su hacienda, dejando tan sólo un poco para él. Es entonces cuando decidió que debía guardar silencio y abstenerse de hablar, norma que practicó durante cinco años, los cuales pasó entre Panfilia y Cilicia. Cuando volvió a conversar, vivía en los templos, distribuyendo la jornada de la siguiente forma:

Al salir el sol, celebraba ciertos ritos que sólo eran revelados a los que habían guardado silencio durante unos años. El resto del tiempo, si la ciudad era griega y los cultos conocidos, convocaba a los sacerdotes y filosofaba acerca de los dioses, corrigiendo a aquéllos si se habían desviado de las prácticas tradicionales. Si la ciudad era bárbara y sus cultos peculiares, se informaba de quiénes habían sido sus instauradores y por qué se habían fundado, y tras hacer las sugerencias que se le ocurrían, se reunía con sus discípulos y los instaba a que le preguntaran lo que quisieran. El resto del día lo dedicaba a la arenga al público, siempre cuando la luz estaba en su cenit. Cuando acababa de hablar, se ungía con aceite, y tras un masaje se bañaba en agua fría, pues llamaba a los baños calientes «la vejez del hombre».

Tras su estancia en Egas, cuando ya contaba con siete discípulos, decidió dedicarse a viajar, pensando que a un hombre joven le venía bien salir de sus fronteras; el primer lugar al que se dirige es a visitar a los magos que viven en Babilonia y Susa, pues creía que podría aprender sus artes en el curso de su viaje. Como los discípulos se acobardaron ante esta perspectiva, se marchó con dos ser-

vidores: un taquígrafo y un calígrafo, que habían pertenecido a su padre.

Ya en Nínive conoce a Damis, del cual dice Filóstrato que desde el principio lo miraba como a una divinidad y sentía veneración por sus palabras. Damis se convertiría en su compañero inseparable, a la vez que discípulo y biógrafo. Con él realiza un recorrido por Mesopotamia, hasta llegar a Babilonia, donde reinaba el rey Vardanes; en esta región permaneció un año y ocho meses. Después continúa por el Cáucaso y el Indo hasta llegar a Taxila, donde reinaba el rey Fraotes, junto al que permaneció tres días. De allí continúa viaje hasta la colina de los sabios brahmanes, cuyo jefe Yarcas lo admite gustosamente. Después de una estancia entre los brahmanes, vuelve a Nínive; de allí a Chipre, a Pafos y desde esta ciudad a Jonia, concretamente a las ciudades de Éfeso y Esmirna. Sucesivamente viaja por Pérgamo, Lesbos, Atenas y diversas ciudades griegas donde existían santuarios, por Corinto, Olimpia, Creta, Roma, y de allí a España, pues, según Filóstrato, se dirigió al oeste de la tierra, que dicen que está limitado por las columnas de Heracles, el estrecho de Gibraltar, para observar las mareas del océano y Gadira. Estuvo en la Bética y desde allí pasó a Libia, Sicilia y de nuevo a Grecia, donde se inició en los misterios de Epidauro. De allí nuevamente a Egipto, pasando por Rodas, luego a Etiopía, al lugar de meditación de los gimnosofistas, a poca distancia de la ribera del Nilo. Al volver de Etiopía, recibió una invitación del emperador Tito para que fuera a Tarso a entrevistarse con él. Después de esto, visitó de nuevo Fenicia, Cilicia, Jonia, Acaya e Italia. Fue detenido en Roma, acusado de hablar contra el emperador. Sufrió encarcelamiento y proceso, fue juzgado por Domiciano y escapó de manera prodigiosa del tribunal para presentarse ante sus discípulos en Dicearquía. Tras ello viaja a Olimpia y Éfeso, desde donde presencia la muerte de Domiciano en Roma y envía una carta a Nerva con una especie de acertijo. Aquí terminan las memorias de Damis, y Filóstrato añade tres versiones distintas sobre la muerte de Apolonio. La más extensa narra que murió en Creta, tras penetrar en el templo cuyas puertas se abren de forma espontánea para recibirlo, mientras un coro de jóvenes entona un canto triunfal. Todavía después de su muerte se aparece a un joven que dudaba de la inmortalidad del alma para convencerlo. El lugar de su tumba, según Filóstrato, permanece ignorado.

A través de esta síntesis hemos descubierto en Apolonio a un filósofo itinerante, como tantos de la época, que practica la filosofía y los preceptos pitagóricos. Sin embargo, sus actividades taumatúrgicas —a las que no hemos aludido aún— fueron tantas y variadas, que no sin motivo se utilizó su figura para restar importancia a Jesús: así, Porfirio, en su tratado *Contra los cristianos,* admite que éstos realizaron maravillas, pero niega valor a tales acciones aduciendo que Apolonio fue capaz de obrarlas también. Más violento fue Hierocles, gobernador de la época de Domiciano y autor de un libro llamado *Los amantes de la verdad*, en el que quiere demostrar que Apolonio fue más sabio y milagrero que Jesús. Contra aquél escribe un tratado Eusebio, *Contra la vida de Apolonio de Filóstrato, con motivo del paralelismo establecido entre aquél y Cristo*, en el que trata de sostener que Apolonio era un charlatán y un mago y que sus éxitos se debían a la intervención de los malos espíritus. También intervienen en esta disputa Orígenes, Focio y otros. Ya en época moderna, Bowersock refiere cómo Ch. Blount se propuso publicar una versión completa al inglés de la *Vida de Apolonio*, pero tras la publicación en 1680 de los dos primeros libros se le hizo ver los peligros contra la religión cristiana de esta obra y se le convenció de que no continuara, y aun en 1809, el reverendo E. Berwick se ve obligado a dar explicaciones de sus motivos para publicar una traducción completa de la *Vida de Apolonio* [46].

La razón de todo ello estriba fundamentalmente en los llamados milagros de Apolonio, que constituyen una parte fundamental de su biografía. En nuestro estudio sobre la morfología de los relatos de milagro en la *VA* [47] recogemos treinta y cuatro narraciones milagrosas en las que existe algún tipo de manifestación taumatúrgica: catorce de milagro —sabiduría—, tres de manifestación de poder, catorce de predicción y tres de visión a distancia. Todas estas actividades configuran, según Filóstrato, la imagen de un sabio, ya que incluso en aquellos relatos más netamente milagrosos o taumatúrgicos —como los de curación o reanimación de un cadáver— lo que se pone de manifiesto es la sabiduría de Apo-

[46] Cf. G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford 1969, introd. 20.

[47] Cf. C. Padilla, *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana». Morfología del relato de milagro y géneros afines,* Córdoba 1991.

lonio y su capacidad para discernir lo oculto por encima de la mera apariencia.

3. *Apolonio, taumaturgo*

Entendemos el término taumaturgo en su sentido etimológico, es decir, la persona que realiza una actividad asombrosa y fuera de lo común. Para conocer esta supuesta actividad de Apolonio hemos de realizar un breve recorrido por los distintos grupos de relatos en los que se pone de manifiesto.

a) *Relatos de milagro.* En el grupo primero, en el que incluimos los llamados más comúnmente milagros, Apolonio libra a Éfeso de una plaga —previamente anunciada por él sin que le hubieran hecho caso— [48] de la siguiente forma: los efesios le piden que vaya desde Esmirna a librarlos de la plaga para la que no encontraban remedio (circunstancia agravante y característica de los relatos de milagro); Apolonio se traslada a Éfeso de forma maravillosa, «con solo decir vayamos» (haciendo, creo, lo que Pitágoras, dice Filóstrato, que estuvo en Turios y Metaponto a la vez). Una vez allí reúne a la población de todas las edades, pronuncia unas palabras de ánimo prometiendo cesar la plaga y se traslada con ellos al teatro. Allí había un mendigo que parecía pedir limosna..., pero Apolonio dijo a los efesios: «Apedread a ese mendigo como enemigo de los dioses.» Extrañados los efesios de lo que pedía, pues el mendigo inspiraba compasión, no hicieron nada. Pero al repetir la orden Apolonio, comenzaron a lapidarlo, y en su lugar apareció un gran perro rabioso, cuyos ojos despedían fuego... Así purgó a los efesios de la plaga [49]. En este relato lo que se pone de manifiesto no es tanto la actividad taumatúrgica de Apolonio —que no realiza acción alguna— como su sabiduría para conocer exactamente dónde radica el mal.

Los restantes relatos de milagro de Apolonio, además del mencionado, son los siguientes: libra del demonio a un joven poseso, al que la gente consideraba alocado por su juventud sin haber re-

[48] Cf. *VA* IV 4.
[49] Cf. *VA* IV 10-11.

conocido la posesión de que era víctima [50]; desenmascara en Corinto a una *empusa* (demonio femenino) que había adoptado la forma de una extranjera joven y rica y era la novia de Menipo de Licia [51]; en Roma reanima a una joven muerta en el día de los esponsales [52]; demuestra la inocencia de un condenado a muerte momentos antes de su ejecución [53]; reconoce en un león manso la reencarnación del rey Amasis de Egipto [54]; purifica a un homicida desterrado porque al conocer de antemano su historia sabe que es inocente [55]; apacigua a un sátiro asesino en una aldea de Etiopía porque conoce el remedio para este tipo de sátiros —darle a beber vino— [56]; hace que un hombre con cuatro hijas por casar encuentre un tesoro que le ayude a dotarlas [57]; ayuda a recobrar la cordura a un enamorado de la estatua de Afrodita —hasta el punto de que quería casarse con la estatua— [58]; mediante un sacrificio a los dioses calma unos seísmos en las ciudades del Helesponto [59], y, por último, cura a un joven aquejado de rabia (haciendo que le lama la herida el perro rabioso) y al perro que le mordió (ordenándole cruzar el río para vencer la hidrofobia, característica de esta enfermedad) [60].

De entre estos relatos, en los que se mezclan elementos fantásticos (existencia de empusas y sátiros) con las teorías pitagóricas sobre la reencarnación [61] y la transmigración o metempsicosis [62], queremos destacar el de la reanimación de la joven muerta, uno de los que más propiciaron la comparación entre Apolonio y Jesús por su aparente semejanza con el relato de Lc 7,11-17 sobre el hijo de la

[50] *VA* IV 20.
[51] *VA* IV 25.
[52] *VA* IV 45.
[53] *VA* V 24.
[54] *VA* V 42.
[55] *VA* VI 5.
[56] *VA* VI 27.
[57] *VA* VI 39.
[58] *VA* VI 40.
[59] *VA* VI 41.
[60] *VA* VI 43.
[61] Como el caso de Amasis, del que además se sabe que fue amigo personal de Pitágoras, cf. Porfirio, *Vida de Pitágoras,* 7.
[62] El joven mordido por el perro es, según Apolonio, la reencarnación de Télefo; cf. *VA* VI 43.

viuda de Naín [63]. La situación es similar en todos los aspectos; sin embargo, desde el comienzo del relato y en el transcurso del mismo las palabras de Filóstrato para aludir a la muerte de la joven son *tethnánai edókei* («parecía estar muerta»), y en la conclusión del mismo dice las palabras siguientes: «Sea que descubrió en ella una chispa de vida que se les había escapado a los que la cuidaban (se dice que Zeus hacía lloviznar y que ella despedía vapor por su cara), sea que a una vida que se había extinguido le había devuelto el calor y reanimado, la comprensión de este acto se ha vuelto misteriosa no sólo para mí, sino también para los que se hallaban presentes» [64]. Filóstrato, ante la dificultad de admitir una resurrección, prefiere cuestionar la índole de la adversidad. La clave del relato estriba en si la muerte era real o aparente y lo deja a la elección del lector. En los relatos evangélicos jamás se cuestiona un milagro.

b) *Relatos de predicción.* En cuanto a las predicciones de Apolonio, que manifiestan su capacidad para prever el futuro, versan sobre los siguientes temas [65]: predice al gobernador de Cilicia el día de su muerte; anuncia a Damis la duración de su estancia en Babilonia; anuncia asimismo la peste a los habitantes de Éfeso; vaticina quién será el hierofante que lo inicie en los ritos de Epidauro; que el istmo será cortado; que un peligro le acaecerá a Nerón; quién detentará el poder en Roma; el naufragio de una nave; la restauración del templo de Júpiter Capitolino; la forma en que morirá el emperador Tito; que Nerva subirá al poder; su propia liberación del tribunal en un día señalado, y la muerte de Domiciano. Todos estos relatos, con independencia de su posible carácter profético, sirven para manifestar el conocimiento de Apolonio, por lo que presentan la misma intencionalidad que los de milagro anteriormente citados [66].

[63] Para un estudio comparativo de ambos relatos, cf. J. Peláez del Rosal, «La reanimación de un cadáver. Un problema de fuentes y géneros», *Alfinge* 1 (Universidad de Córdoba 1983) 151-173.

[64] *VA* IV 45.

[65] En el mismo orden en que se enumeran: *VA* I 12; I 22; IV 4; IV 18; IV 24; IV 43; V 11; V 13; V 18; V 30; VI 32; VII 9; VII 41; VIII 23.

[66] Para un estudio más detenido de todos ellos, así como de los de «visión a distancia», cf. C. Padilla, *op. cit.*, 125-161.

c) *Relatos de visión a distancia.* En otro tipo de relatos, nos presenta Filóstrato la capacidad de Apolonio para «ver a distancia». En tres ocasiones se manifiesta esta cualidad: Apolonio «ve» el motivo por el que vuelan unos gorriones mientras él pronuncia un discurso sobre la solidaridad [67]; ante un terremoto, que asusta a la gente de Creta, «ve» que está surgiendo una isla entre Tera y Creta [68]; presencia desde Éfeso la muerte de Domiciano en Roma en el preciso momento en que ésta tiene lugar [69]. Todos ellos representan otra faceta complementaria del poder de conocimiento de Apolonio, que no sólo es capaz de percibir lo que escapa a la comprensión de los demás en su presencia, sino también cuando los sucesos se desarrollan en otro momento o lugar.

d) *Relatos en los que Apolonio es el beneficiario de su propia taumaturgia.* Por último, tres relatos en los que se pone de manifiesto el poder de Apolonio y en los que él es el beneficiario de su propia acción taumatúrgica sirven para introducirnos en el misterio de su personalidad: en el primero, Apolonio hace públicamente un reproche a Nerón, lo que le acarrea una acusación y el ser llevado ante el tribunal; sin embargo, al ser desenrollada el acta de acusación, ésta aparece en blanco, por lo que Tigelino —lugarteniente de Nerón— «llegó a la conclusión de que trataba con un *demon*» [70]. En segundo lugar, cuando Apolonio se encuentra en la prisión con Damis le da una prueba de su libertad sacando la pierna de la cadena, aunque luego la vuelve a meter. Fue entonces, dice Damis, cuando él se dio cuenta por primera vez de la naturaleza de Apolonio, que era divina y sobrehumana... [71] En el tercer relato, que narra la muerte de Apolonio en Creta, las puertas del templo de Dictina se abren solas para recibirlo; unos fieros perros guardianes se le acercan amistosamente sin ladrarle siquiera, y, por último, se oye un coro de jóvenes que cantan «elévate al cielo. Elévate» [72].

[67] *VA* IV 3.
[68] *VA* IV 34.
[69] *VA* VIII 26.
[70] *VA* IV 44.
[71] *VA* VII 38.
[72] *VA* VIII 30.

4. *Apolonio como «theios aner»*

En esta biografía «pintoresca y abigarrada», como la definió Lesky [73], podemos encontrar algunos tópicos de la aretalogía y hagiografía posterior, que en cierto modo caracterizan al *theios aner*, pero que por falta de datos no siempre se encuentran referidos a otros personajes. Por ejemplo, la leyenda sobre su nacimiento y su muerte con connotaciones insólitas; su poder sobre los elementos, espectros y fantasmas; su ascendencia igualmente sobre los animales; la capacidad para conocer todas las lenguas sin haberlas estudiado, incluso el lenguaje de los animales, etc.

La naturaleza divina de Apolonio se encuentra con frecuencia citada a lo largo de la *Vida*, asociada siempre a la sabiduría y a la hombría de bien. El propio Apolonio califica a los brahmanes indios de «dioses y sabios varones»; estos mismos sabios le aseguraron que tendría reputación de dios entre la gente no sólo después de muerto, sino incluso en vida [74]. En el comienzo de la obra, Filóstrato dice que Apolonio se aproximaba a la sabiduría de modo más divino que Pitágoras..., y termina la introducción afirmando que debe dar una visión exacta de Apolonio y de las particularidades de su sabiduría por las que acabó por ser considerado sobrenatural y divino. También los egipcios le miraban como a un dios [75], el emperador Vespasiano considera cosa divina todo lo que de él procede [76] y, como se ha dicho antes, incluso sus enemigos como Tigelino le temían como entendido en lo sobrenatural [77]. Tras librarse del tribunal después de su proceso ante Domiciano, «Grecia entera se encontraba en disposición de prosternarse ante él por considerarlo un hombre divino» [78]. En dicho proceso, las palabras que Filóstrato pone en boca de Apolonio al realizar su defensa son un resumen de su pensamiento ante lo divino: «Hay un cierto parentesco entre el hombre y la divinidad, merced al cual es aquél el único de los animales que conoce a los dioses y filosofa sobre su propia naturaleza y sobre la forma en que participa de lo divino. Está convencido de

[73] Cf. A. Lesky, *Historia de la literatura griega,* Madrid 1968, 870.
[74] *VA* III, 50.
[75] *VA* V 24.
[76] *VA* V 36.
[77] *VA* IV 43.
[78] *VA* VIII 16.

que las virtudes le vienen de los dioses y de que los que participan de ellas están próximos a los dioses y son divinos» [79].

En resumen: el Apolonio que Filóstrato nos muestra, seguramente engrandecido a partir de unos datos históricos, es:

— *Un filósofo neopitagórico itinerante,* al estilo de la época, que viaja acompañado de discípulos y ejerce su actividad mediante discursos cuyos destinatarios pertenecen a todos los ámbitos sociales. Ejerce su docencia en el ágora y en los templos, y el contenido de sus discursos versa sobre la forma más conveniente de honrar a los dioses y sobre valores morales y sociales [80]. La filosofía neopitagórica queda reflejada en su forma de vida [81], en sus doctrinas sobre la inmortalidad del alma, la reencarnación, el rechazo del dinero, de los sacrificios cruentos, en su crítica a la vanagloria y a los deseos de grandeza, en la exhortación a la abstinencia, en el tipo de alimentación, calzado y vestido, etc. Los diálogos en los que intenta persuadir a su interlocutor tienen un marcado aire platónico.

— *Un reformador de la sociedad y de los cultos.* Este aspecto se pone de manifiesto a lo largo de los relatos en el carácter de sus antagonistas, que son siempre personas de vida poco ejemplar, soberbios o depravados, y en la dimensión social de su actividad taumatúrgica. Los «milagros» de Apolonio van siempre encaminados a restablecer el orden social alterado por personas, espíritus o representantes del poder civil; en determinados casos, reintegra al individuo a la sociedad, denuncia la injusticia y hace reproches abiertamente a emperadores o gobernadores que actúan con indignidad.

Como reformador de cultos y ritos aparece constantemente: el templo es su morada habitual, los visita en sus viajes, pregunta sobre las tradiciones, reforma las que considera absurdas o descuidadas y son los propios fieles los que le preguntan si desea reformar algo [82]. Incluso su apoteosis final se realiza con la entrada al templo de Dictina en Creta y las puertas se cierran tras él misteriosamente.

— *Sabio taumaturgo y profeta.* La sabiduría de Apolonio prevalece a lo largo de su biografía sobre cualquier otra consideración; no

[79] *VA* VIII 7, 7.

[80] Por ejemplo, sobre la solidaridad humana, cf. *VA* IV 4.

[81] Incluso practica la abstinencia sexual más a rajatabla que Pitágoras, que según Porfirio tuvo varios hijos; cf. Porfirio, *Vida de Pitágoras,* 1, 3-5.

[82] Cf. los del templo de Cnido, *VA* VI 40.

es un taumaturgo sabio, sino un sabio taumaturgo; es decir, su sabiduría, que procede de su especial unión con la divinidad y de su forma de vida, se manifiesta en actos de carácter taumatúrgico y en el conocimiento que demuestra del futuro, del presente distante, de las personas y de los animales. Las reacciones de admiración hacia la persona de Apolonio surgen con mucha más frecuencia ante su conocimiento y sabiduría que ante las acciones concretas que realiza. Por ello da la impresión de que Filóstrato quiso ante todo presentar la figura de un sabio, con todas las connotaciones que este tipo de hombre tenía en su época: taumaturgo, exorcista, profeta, adivino, conocedor de hombres y animales... Por tanto, si, como decíamos al comienzo, Apolonio es el prototipo de *theios aner*, éste no es otra cosa que un sabio, y según el ambiente y la religiosidad de la época, manifiesta su sabiduría de una forma más o menos portentosa.

De lo que no podemos estar seguros es de si cuando Filóstrato escribió su *Vida de Apolonio* existía ya, al menos de un modo vago, el concepto de *theios aner*, y guiado por él, adornó a Apolonio de las cualidades típicas de esta figura o, por el contrario, si precisamente la *Vida de Apolonio* sirvió de pauta para establecer el prototipo de *theios aner*.

A la hora de concebir este libro, la idea de estudiar los milagros de Jesús ocupó un puesto central por las concomitancias entre curaciones, magia, milagro y medicina en el mundo antiguo en general y en el Nuevo Testamento en particular, y por la relevancia que puede tener para el cristianismo la clasificación de los relatos de milagro de Jesús dentro del género literario de exaltación de las virtudes y capacidades del héroe, fueran o no reales, o como verdaderas narraciones históricas, o como algo intermedio. El siguiente capítulo se concentra en los evangelios sinópticos (Mateo - Marcos - Lucas) por la conocida dificultad que el cuarto evangelio presenta a los historiadores, quienes con frecuencia no lo tienen en consideración a la hora de hablar de cuestiones de historicidad. El estudio de la posibilidad del milagro y de la historicidad de los relatos de milagro de los evangelios sinópticos constituyen el objeto a debatir en lo que sigue.

6

LOS MILAGROS DE JESUS EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS POSIBILIDAD E HISTORICIDAD

JESÚS PELÁEZ
Universidad de Córdoba

El material narrativo referido a los milagros en sentido amplio (señales y prodigios, exorcismos, curaciones y resurrecciones o reanimaciones de muertos) ocupa en el Nuevo Testamento un lugar privilegiado, especialmente en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles [1]. Este material, sin embargo, no es homogéneo y está formado por relatos de milagro, propiamente dichos, sumarios en los que se alude a la actividad taumatúrgica de Jesús y citas o alusiones a dicha actividad.

Para situar el estudio del milagro en su contexto adecuado es preciso hacer una observación previa: Jesús no tuvo en su tiempo la exclusiva de los milagros, pues según el Nuevo Testamento también obraron milagros (ya fuesen curaciones, resurrecciones de muertos o exorcismos) los discípulos de Jesús, Pablo, los adeptos de los fariseos (Lc 11,19), un personaje anónimo que no pertenecía al grupo

[1] La lista completa de milagros de los Evangelios y Hechos de los Apóstoles puede verse en X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid 1979, 362-64.

Fuera de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, las citas sobre milagros o signos prodigiosos no son muchas, a saber: Rom 15,19 (señales y prodigios de Pablo); 1 Cor 1,22 (Pablo alude a las señales reclamadas por los judíos); 1 Cor 12,9.10.28-30 (carismas en la comunidad primitiva: dones para curar y obras extraordinarias); 2 Cor 12,12 (alusión de Pablo a las señales, portentos y milagros que ha obrado, como signo de su carácter apostólico); Gál 3,5 (los prodigios que Dios obra en la comunidad); 1 Tes 1,5 (la buena noticia se manifiesta como una fuerza (*dynamis*), término técnico para designar el poder curativo); 2 Tes 2,9 (la venida del impío... con ostentación de poder, portentos y prodigios falsos); Heb 2,4 (portentosas señales de Dios y variados milagros); Sant 5,14-16 (la unción con aceite y la oración que cura) y Ap 16,4 (el ángel que derrama el cuenco en los ríos y manantiales y se convierten en sangre).

de discípulos (Lc 9,49) y diversos miembros de las comunidades cristianas primitivas que tenían el don de curaciones o de exorcismos (1 Cor 12,9.10.28-30; Sant 5,14-16). Por lo demás, de los falsos mesías y profetas se dice en los evangelios que harán señales y prodigios que no hay que creer (Mc 13,22; Mt 24,24).

El tratamiento de los milagros de Jesús plantea al lector moderno dos cuestiones al menos:

La *primera* versa sobre la posibilidad del milagro y proviene del concepto mismo de milagro, que se rechaza, *a priori,* antes de cualquier examen de los textos. El hombre de hoy está convencido de que los milagros pertenecen al pasado, a otra mentalidad. Como heredero del racionalismo, lo que pone en duda no es ya la historicidad del milagro, sino su misma posibilidad. En su mentalidad, todo fenómeno que se declare «milagro» posee una explicación natural que hay que descubrir.

La *segunda* cuestión se sitúa a nivel histórico y puede formularse así: ¿los relatos de milagro del Nuevo Testamento refieren hechos realmente sucedidos o son más bien el producto de un desarrollo cristológico efectuado bajo el influjo de la fe en Jesús, cuya finalidad fue la de presentarlo como un taumaturgo u hombre divino, a la manera de los hombres divinos de la época?

Nuestro trabajo tratará de dar respuesta a estas dos cuestiones.

A) POSIBILIDAD DEL MILAGRO

Ni los evangelistas ni los Padres de la Iglesia se cuestionaron la posibilidad del milagro [2]. Los Padres insisten ante todo en el carácter

[2] Para lo que sigue véase mi obra *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación,* Institución San Jerónimo, Ed. Verbo Divino, Valencia 1984, 27-55. En esta obra se propone una nueva clasificación de los relatos de milagro en tres grupos, basada en el análisis funcional, a saber: relatos de encuentro, de mediación y de confrontación. Los prodigios que afectan a la naturaleza, tras un análisis atento del contenido de sus funciones, no son considerados relatos de milagro, sino «de manifestación». Cada evangelista sinóptico ha configurados su concepción del milagro dentro de uno de los grupos propuestos: Mateo, relatos de encuentro; Marcos, de mediación, y Lucas, de confrontación. Los relatos del grupo cuarto, llamados «de manifestación», invitan a una relectura simbólica de todos los relatos de milagro (véanse págs. 94-100 y 156-166 de la obra citada). En esta misma obra se hace una estudio pormenorizado de otras clasificaciones pro-

de «signos de salvación» que tienen los milagros, considerándolos desde el punto de vista de la fe. Los milagros y lo milagroso ocupa menos lugar en su teología especulativa que en sus sermones o meditaciones. Respecto a la posibilidad del milagro, la actitud de los Padres no es crítica, sino dogmática y, consiguientemente, apologética: se interesan ante todo por el encuentro del creyente con Dios a través de este signo que se le dirige, sin plantearse ni cuestionar en modo alguno su posibilidad y dando por supuesta su historicidad.

San Agustín

Con San Agustín el estudio de los milagros da un paso adelante: el milagro no ocurre contra la naturaleza, sino contra lo que nosotros conocemos de ella [3], por eso lo define en estos términos: «Llamo milagro a lo que es contrario a la expectativa o la capacidad de aquél que lo admira» [4], y para subrayar lo inexacto de nuestra manera de hablar dice: «Nosotros, impropiamente, decimos que Dios hace algo contrario a la naturaleza cuando es contrario a nuestro conocimiento de ella. Y llamamos naturaleza a lo que no es más que el curso acostumbrado y conocido por nosotros de la naturaleza.» Y añade: «Pues Dios, creador y origen de todas las naturalezas, no

puestas como las de G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien,* Gütersloh 1974; H. J. Held, «Mathew as Interpreter of the miracle stories», en Bornkamm, Barth and Held, *Tradition and Interpretation in Matthew,* Londres 1963, traducción del original alemán *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium,* Neukirchen 1960. R. Pesch *(So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der Synoptischen Evangelien, II-III,* Frankfurt 1976) dedica dos cuadernos al estudio de los milagros en los sinópticos y sigue con leves retoques la clasificación de G. Theissen, al igual que X. Léon-Dufour en «Estructura y función del relato de milagro» en Id. (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid 1979, 277-330. Esta obra en colaboración aborda el estudio de los milagros desde la perspectiva de la historia, de la historia de las formas, del análisis estructural, del semiótico, psicoanalítico, etc., estudiando también el género de «relato de milagro» en el Antiguo Testamento, la literatura rabínica y helenística. Un estudio interesante y sugerente sobre la función de los relatos de milagro en el evangelio de Marcos es el de R. Schmücker, «Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium», *ZNW* 84 (1993) 1-26, con abundante bibliografía y discusión de autores.

[3] *De civitate Dei,* 20, 1,8,2.

[4] *De utilitate credendi,* 16,34.

hace nada contra la naturaleza, y a cada cosa le resultará natural lo que él haga, puesto que de él proviene todo el orden, el ritmo y la regulación de la naturaleza» [5]. Para San Agustín, en el milagro no hay excepción alguna a las leyes de la naturaleza, pues la excepción de una ley física, en cuanto prevista por Dios desde toda la eternidad, pasa a formar parte de la misma ley.»

Con esta mentalidad, San Agustín hace en su tratado *De Trinitate* una enumeración de relatos bíblicos que considera «milagros», entendidos como «hechos inusitados o insólitos». Para él son milagros «la lluvia que Dios envió gracias a la oración de Elías, los truenos que acompañaban la manifestación de Dios en el Sinaí, la conversión del agua en vino en Caná, el reverdecimiento de la vara de Aarón, la conversión del bastón de Moisés en serpiente, la resurrección de los muertos en Ezequiel, la producción inicial de las especies, la procreación sin unión de sexos, la conversión del pecador y los prodigios de los magos del faraón. En su tratado *De Genesi ad litteram,* también considera milagros la creación de Eva de la costilla de Adán, el nacimiento virginal de Cristo, la fecundidad de Sara, anciana y estéril, el discurso de la burra de Balán, etc...

De esta enumeración se deduce la indefinición del concepto de milagro en este autor. Fenómenos meteorológicos (truenos, lluvia), mágicos (prodigios de los magos o vara de Moisés), simbólicos (resurrección de los muertos de Ezequiel) y legendarios (reverdecer de la vara de Aarón, discurso de la burra de Balán) son considerados milagros. Debido a planteamientos teológicos, San Agustín llama igualmente milagro al nacimiento virginal de Cristo, la fecundidad de Sara o la conversión del pecador. Otros fenómenos que no se plantean en las Escrituras, como la producción inicial de las especies y la procreación sin unión de sexos, los considera también milagros, guiado por planteamientos de carácter filosófico.

Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás representa el polo opuesto a San Agustín y su definición de milagro sentó cátedra en la posteridad. Para éste, Dios actúa en los milagros al margen de las causas segundas o al menos

[5] *Contra Faustum*, 26,3.

de las causas conocidas por nosotros. De este modo reconoce un solo tipo de milagro, el obrado por Dios, o por Jesús, verdadero Dios, cuando el efecto producido en la naturaleza, personas o cosas, trasciende las fuerzas de toda naturaleza creada, humana o angélica. El milagro es algo que tiene lugar al margen del orden natural (*praeter ordinem totius naturae*), quedando relegado su carácter de signo a un segundo plano. Con este planeamiento, le da un giro de 180 grados al concepto de milagro.

Pero Santo Tomás no se limita, como San Agustín, a enumerar los milagros, sino que los clasifica en cuatro grupos según afecten a sustancias espirituales, cuerpos celestes, hombres y creaturas irracionales, a saber:

1. *Sustancias espirituales* como demonios o ángeles (liberación de los hombres del poder de los demonios, apariciones de ángeles en el nacimiento, resurrección y ascensión de Jesús).

2. *Cuerpos celestes*: la aparición de la estrella en el cielo en el nacimiento de Jesús o el oscurecerse del sol (tinieblas) en su muerte.

3. *Hombres*. Entre los milagros que afectan a los hombres distingue dos grupos: unos atañen al *cuerpo*, como las curaciones y resurrecciones de muertos; otros, al *alma* y a los comportamientos humanos como el hecho de Leví que «lo deja todo para seguir a Jesús», o de Jesús que «arroja a los que vendían y compraban en el templo» o la escena del huerto en la que, a las palabras de Jesús, los que lo buscaban «retrocedieron y cayeron a tierra», etc.

4. *Creaturas irracionales*. En este cuarto grupo se encuentran los relatos de la pesca milagrosa, la multiplicación de los panes, la didracma en la boca del pez, la higuera seca, pero también diversos fenómenos que acompañaron a la muerte de Jesús como el rasgarse del velo del templo, el abrirse de los sepulcros y el temblor de tierra rompiendo las rocas, etc.

Por esta clasificación se puede comprobar que Santo Tomás agrupa bajo el concepto de milagro hechos del género más diverso. Santo Tomás se muestra más interesado por el taumaturgo y el hecho del milagro en sí que por el beneficiario del mismo y el significado de la actuación del taumaturgo, no cuestionándose en ningún momento la posibilidad del milagro ni su historicidad, que las da por supuestas. Subrayando el carácter de prodigio que tiene el milagro, Santo Tomás se ha olvidado de su carácter de signo, interesándose por el *qué* y no por el *por qué* y el *para qué* del milagro. La

mentalidad de los Padres está más cerca del concepto de milagro de los Evangelios que la de Santo Tomás, que será el punto de partida para la crítica racionalista a los milagros al dar una definición de milagro ajena a los textos bíblicos como algo que tiene lugar al margen del orden natural (*praeter ordinem totius naturae*).

A una clasificación semejante a la de Santo Tomás llegaría por otro camino R. Bultmann siglos después, como puede verse por el cuadro adjunto [6]:

Santo Tomas	*Bultmann*
milagros sobre las sustancias espirituales	exorcismos
milagros sobre los cuerpos celestes	narraciones históricas o leyendas
milagros sobre los hombres	curaciones o resurrecciones de muertos
milagros sobre las creaturas irracionales	milagros de naturaleza

[6] Bultmann atribuye los relatos de milagro a dos tradiciones: *la tradición de los dichos de Jesús*, entre los que se encuentran *apotegmas* de diversas clases y *la tradición del material narrativo* o *historias de milagros*. Como pertenecientes al primer grupo (*la tradición de los dichos de Jesús*) cita varias curaciones, que son ocasión de controversia: la curación del hombre con el brazo atrofiado (Mc 3,1-6), la curación de un hidrópico (Lc 14,1-6), la curación de la mujer encorvada (Lc 13,10-17) y la curación del paralítico (Mc 2,1-12 y par.); también varios apotegmas o pasajes cuyo punto culminante es un dicho de Jesús expresado de modo conciso: la curación de los diez leprosos (Lc 17,11-19), la hija de la mujer sirofenicia (Mc 7,24- 31 y par.), el centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10) y el impuesto del templo (Mt 17,24-27). Con los del segundo grupo (*la tradición del material narrativo* o *historias de milagros*, Bultmann hace dos subgrupos: curaciones y milagros de naturaleza. Entre las curaciones cita: el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-21 y par.), el niño epiléptico (Mc 9,14-27 y par.) y el endemoniado mudo (Mt 9,32-34); la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 y par.), el leproso (Mc 1,40-45 y par.) y el paralítico de Cafarnaún (Mc 2,1-12 y par.); el ciego de Jericó (Mc 10,46-52) y dos ciegos (Mt 9,27-31); la hemorroísa y la hija de Jairo (Mc 5,21-43 y par.) y el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). Las curaciones incluyen, por lo que se ve, exorcismos, curaciones propiamente dichas y resurrecciones de muertos. Los milagros de naturaleza que cita Bultmann son la tempestad calmada (Mc 4,37-41 y par.), el caminar por el mar (Mc 6,45-52 y par.), el dar de comer a cuatro mil (Mc 8,1-9 y par.), la pesca milagrosa (Lc 5,1-11), la higuera maldita y seca (Mc 11,12-14,20 y par.) y el impuesto

Benedicto XIV

La dimensión de signo que tiene todo milagro se recuperaría con Benedicto XIV quien, siendo cardenal, escribió una obra sobre los milagros que más tarde, ya de pontífice, refrendó con dos cartas apostólicas en las que acepta denominar también milagros a los realizados por medio de ángeles u hombres, durante su vida o después de la muerte. Benedicto XIV distingue unos milagros mayores -aquellos que, según Santo Tomás, «sobrepasan los poderes y facultades de la naturaleza invisible e incorpórea, visible y corpórea»: son los obrados por Dios; y otros menores «los realizados por un poder creado, desconocido para nosotros, al margen del orden natural que conocemos». Como puede constatarse, la definición de Santo Tomás se mantiene.

Para que haya milagro, sin embargo, no basta con que el hecho trascienda las fuerzas inherentes al mundo visible, sino que es necesario que éste se realice con una finalidad religiosa, por lo que para Benedicto XIV los milagros realizados por demonios no son tales, sino pseudomilagros, cuando aquéllos actúan como instrumentos o ministros de Dios para castigar a los malos.

del templo (Mt 17,24-27). Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Tubinga 1921.

Por su parte, M. Dibelius, (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919), fundador con Bultmann de la denominada «escuela de las formas», al clasificar los relatos de milagro, distingue entre *paradigmas* y *cuentos*. Los *paradigmas* son narraciones breves de las que se echa mano en la predicación como ejemplos. El centro de estas narraciones lo ocupa una palabra de Jesús. Entre los paradigmas cita dos relatos de milagro: la curación del paralítico (Mc 2,1-12) y la curación del hombre del brazo atrofiado (Mc 3,1-6); paradigmas, aunque de tipo menos puro, son la curación del endemoniado de la sinagoga (Mc 1,23-27) y la curación del hidrópico (Lc14,1-6). Los *cuentos* son relatos que se caracterizan por una mayor amplitud de estilo así como por su colorido. Entre ellos, Dibelius cita ocho relatos de milagro de Marcos y uno de Lucas: la tempestad en el mar (Mc 4,35-41), el endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20), la hija de Jairo y la hemorroísa (Mc 5,21-43), la multiplicación de los panes (Mc 6,35-44), Jesús camina por el mar (Mc 6,45-52), el sordomudo (Mc 7,32-37), el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), el niño epiléptico (Mc 9,14-29) y la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). De estos nueve, seis son curaciones; los restantes, «historias de milagros» (*Wundergeschichten*). Según Dibelius, la comunidad primitiva ha utilizado estos relatos de milagro para la predicación misionera (*paradigmas*) o para oyentes habituados a las maravillas de Dios (*cuentos*).

Esta segunda nota —la finalidad religiosa— que debe tener todo milagro servirá para distinguir los verdaderos de los falsos milagros, en orden a los procesos de canonización de los santos.

R. Bultmann

Frente a la postura fideísta que representa la aceptación de la posibilidad del milagro, se alza la postura racionalista que, partiendo *grosso modo* de la definición de milagro de Santo Tomás, como excepción de las leyes de la naturaleza, niega la posibilidad del milagro o no se interesa por dar respuesta a esta pregunta, por considerarla de poca importancia para el creyente

La conocida frase de Evely «Nuestros mayores creían gracias a los milagros; nosotros creemos a pesar de ellos» [7] pone de manifiesto que los milagros son para el creyente moderno más un obstáculo para su fe que una ayuda. Algo semejante había dicho varios siglos antes Rousseau, uno de los padres de la cultura moderna: «El apoyo que se quiere dar a la fe es el mayor obstáculo contra ella. Quitad del evangelio los milagros, y toda la tierra quedará a los pies de Jesucristo» [8].

Esto es lo que intuía probablemente R. Bultmann cuando escribió que «la fe cristiana no tiene el más mínimo interés en probar la posibilidad o la realidad de los milagros de Jesús en cuanto sucesos del pasado» y que «lo contrario sería simplemente un error» [9]. Para Bultmann sólo hay una acción de Dios que supera las leyes de la naturaleza y, por tanto, un único milagro: la revelación. Por eso «la mayoría de los relatos de milagro contenidos en los evangelios son leyendas o por lo menos están revestidos de leyenda». Bultmann no niega que Jesús realizase ciertas acciones que, en su espíritu y en el de sus contemporáneos, fuesen consideradas milagro, pero dice que nosotros no estamos ni mucho menos obligados a creer que éstas escapen, como fenómenos visibles y objetivos, del determi-

[7] L. Evely, *L'évangile sans mythes*, Paris 1970, 29; trad. española: *El evangelio sin mitos,* Atenas, Madrid 1972.

[8] Cit. por J. I. González Faus, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1992, 15.17.

[9] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tubinga, [2]1954, 221. Cf. R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme 1990, 29-41.

nismo de la naturaleza. Para Bultmann, al igual que para los racionalistas, milagro es, siguiendo la definición que arranca de Santo Tomás, «algo que tiene lugar al margen del orden natural»; todo milagro supone, por tanto, una excepción a las leyes de la naturaleza; y, como tal excepción, es imposible.

Bultmann [10] distingue entre *Mirakel* (milagro) y *Wunder* (prodigio). Por *Mirakel* entiende un suceso que constituye una excepción en las leyes de la naturaleza; en este sentido afirma que el milagro no es posible. La fe, para Bultmann, no se interesa por el *Mirakel*, sino por el *Wunder*, esto es, por el acontecimiento en la naturaleza reconocido como obra de Dios. Bultmann deja, por tanto, a un lado el hecho al que se refiere el relato de milagro y se queda con su significado. Lo que le importa no es la realidad histórica que subyace al relato, muchas veces imposible de descubrir, explicable por causas naturales o simplemente inexistente, sino el sentido que tiene el relato de milagro para la fe del creyente, independientemente del hecho al que se refiera.

En consecuencia, se pregunta Bultmann qué es lo que ha podido originar los relatos de milagro, para concluir que la imagen de Jesús-taumaturgo ha nacido del ambiente judío, que atribuía a los rabinos hechos maravillosos, y del ambiente helenístico, que los atribuía a taumaturgos como Apolonio de Tiana. Según Bultmann, el cristianismo no se habría extendido de no haber sido presentado Jesús como taumaturgo, de modo que los milagros fueron inventados por quienes narraban tales historias. Pensando así, Bultmann entregaba sin reservas los milagros a la crítica histórica, para que fuese ésta y no la fe la que tuviera la última palabra sobre los hechos y su historicidad.

Heredero del racionalismo, Bultmann interpreta filosóficamente la mentalidad científica de nuestro tiempo y declara que los milagros son ininteligibles en un mundo sometido a la ciencia: «Los milagros del Nuevo Testamento se han acabado como milagros... No es posible utilizar la luz eléctrica y los aparatos de radio, acudir en los casos de enfermedad a los remedios médicos y a las clínicas modernas, y al mismo tiempo creer en el mundo de los espíritus y de los milagros del NT. El que crea que puede hacerlo hace incomprensible e imposible para nuestro tiempo el mensaje cristiano [11].

[10] «A propos du problème du miracle», *Foi et Comprehénsion* 1 (1970) 240-257.

[11] R. Bultmann, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1955, 143.

Con este prejuicio filosófico, Bultmann suprime la posibilidad de llegar a través de los relatos de milagro a los auténticos hechos de Jesús, olvidando que los evangelistas confiesan transmitir no solamente las palabras de Jesús, sino también sus obras (Lc 1,1; cf. Jn 21,25).

Con anterioridad a Bultmann, diversos autores contribuyeron, con su forma de pensar, a considerar que los milagros eran más obstáculo que ayuda para la fe. R. Latourelle ha reunido en el capítulo segundo de su obra *Milagros de Jesús y teología del milagro* [12] una lista de autores, anteriores a Bultmann, cuyo pensamiento ha sido la causa originante de que el hombre de hoy se sienta incómodo ante los milagros. Transcribimos algunos textos de diversos autores:

— Baruc Spinoza en su *Tractatus teologico-politicus* (Hamburgo 1670) dice: «Si en la naturaleza ocurriera algo que contradijera sus leyes universales, estaría también en contradicción con el decreto, con el entendimiento y con la naturaleza de Dios; y si se admitiese que Dios actúa en contra de las leyes de la naturaleza, sería preciso admitir también que actúa en contra de su propia naturaleza, lo cual sería totalmente absurdo.» Y añade refiriéndose a los milagros: «No hay duda de que todo lo que se narra en la Escritura ha sucedido naturalmente siguiendo las leyes de la naturaleza, como todo cuanto acontece.»

— David Hume (1711-1776) en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* no niega que el cristianismo haya estado acompañado de milagros en sus comienzos, pero considera que es insensato hablar hoy de ellos. A juicio de Hume, «la gran mayoría de los hombres es un montón de beatos, de ignorantes, de gente astuta y de bribones».

— Voltaire, en su *Diccionario filosófico,* insiste en la línea de Spinoza: «Un milagro es la violación de las leyes matemáticas, divinas, inmutables, eternas. Por esta sola razón, un milagro es una contradicción *in terminis.*» Dios «no podía descomponer su máquina, a no ser para que funcionara mejor; pues bien, está claro que, siendo Dios, hizo esta inmensa máquina tan buena como pudo; si hubiese visto que en ella podría surgir alguna imperfección derivada de la naturaleza, habría buscado el remedio desde el principio; así, no habría que cambiar nada». Imaginarse que Dios ha

[12] Sígueme 1990, 29-41.

hecho milagros en favor de los hombres, de esas «hormigas», de ese «puñado de barro», es indigno de Dios. «Atreverse a suponer milagros en Dios es realmente insultarle (si es que los hombres pueden insultar a Dios). Es decirle: eres débil e inconsecuente. Por tanto, es absurdo creer en los milagros; esto es injuriar en cierto modo a la divinidad.» Para Voltaire, contar milagros es «transcribir tonterías injuriosas a la divinidad»; creer en ellos es «demostrar que uno es un imbécil».

— Kant, por su parte (1724-1804), en *La religión dentro de los límites de la razón pura* (1793), no niega la posibilidad teórica del milagro, pero considera absurdo empeñarse en establecer la autenticidad histórica de los milagros de Jesús o de cualquier otro.

Frente a esta postura racionalista de los siglos XVIII-XIX se reafirmó una apologética de cuño barato que llega hasta principios de nuestro siglo y que utiliza el milagro para defender las excelencias de la fe cristiana y de su fundador. Esta postura apologética está bien representada en el catecismo para uso de las diócesis de Francia (año 1947) que decía así: «Un milagro es un hecho extraordinario realizable únicamente por el poder de Dios... Jesucristo demostró que es Dios cumpliendo las profecías y haciendo numerosos milagros... El mayor milagro de Jesucristo fue resucitarse a sí mismo. Fue la máxima prueba de que es Dios...» Este argumento hace agua por todos sitios, pero ha sido durante bastante tiempo moneda corriente. Por ese camino resulta imposible ser creyente y hombre moderno al mismo tiempo.

Algunas reflexiones

Tras este recorrido vemos cómo la posibilidad del milagro no se cuestiona prácticamente hasta el racionalismo, que parte precisamente de la definición de milagro dada por Santo Tomás, como excepción de las leyes de la naturaleza. Hagamos ahora unas breves reflexiones:

1. Considerar el milagro como una excepción de las leyes de la naturaleza resulta anacrónico si se aplica a los milagros de los evangelios. En tiempos de Jesús no se cuestionaba la posibilidad del milagro ni se conocían las leyes —tampoco hoy— de la naturaleza para poder determinar lo que las sobrepasa o las viola. Por otra

parte, científicamente hablando, no parece que exista hoy seguridad sobre el contenido y límites de las leyes naturales, sino más bien la sospecha de que las conocemos poco, provisionalmente y sólo dentro de unos márgenes limitados.

No parece, por tanto, que sea legítimo tomar como punto de partida para tratar los milagros de Jesús la tesis de que existen unas leyes inquebrantables de la naturaleza y que, a partir de éstas, el creyente venga a decir que Dios se manifiesta quebrantándolas, y el incrédulo afirme que esas leyes no se quebrantan jamás. El punto de partida sería más bien este otro, mucho menos pretencioso: se pueden desbordar las expectativas humanas en lo referente a aquello que el hombre experimenta como frontera. Esta es la sensación que dan los milagros del Nuevo Testamento. Nuestra palabra *milagro* viene del latín *miraculum* (*thauma* en griego) que significa «admirable» y que traduce probablemente el hebreo *peléh* cuya raíz significa «separar»: lo admirable es entonces lo no-normal, lo distinto o separado; pero como veremos, éste no es el término preferido para designar los milagros del Nuevo Testamento, donde lo que apunta al milagro como signo maravilloso y aparatoso es considerado negativamente. Por otro lado, el prodigio se presenta en la Biblia con frecuencia producido por una causa natural: en Ex 14,21 el abrirse de las aguas del mar en dos, milagro fundante del Exodo, se describe así: «Envió Dios un viento que apartó las aguas.» El prodigio sobrepasa las fuerzas actuales del hombre, pero sin violar ninguna ley natural.

Si hubiera que elegir entre el concepto de milagro de San Agustín o Santo Tomás, nos quedaríamos con el del primero, para quien el milagro no es una excepción de las leyes naturales, sino más bien prueba del desconocimiento que tenemos nosotros de las mismas, añadiéndole con Benedicto XIV, la finalidad religiosa que todo milagro tiene en los evangelios: ser señal evidente de la llegada del reinado de Dios.

2. Separar el milagro del signo, el hecho del significado, como hizo Bultmann, negando o prescindiendo del hecho, pero afirmando su significado, parece una postura cómoda y preconcebida, basada en un prejuicio: la negación de la posibilidad del milagro. Anteriormente se ha aludido a la intención de los evangelistas de referir no sólo las palabras de Jesús, sino también sus hechos. Los milagros ocupan un lugar tan importante en el relato evangélico que cuesta mucho admitir que sean pura ficción literaria. Baste con

pensar que en el evangelio de Marcos, los relatos de milagro representan el 31 por 100 del total del texto, es decir, 209 versículos de los 666 que tiene. En los diez primeros capítulos, consagrados al ministerio público de Jesús (fuera de la pasión), la proporción se eleva a 209 de 425 versículos, es decir, el 47 por 100. Es imposible concebir en los evangelios la enseñanza de Jesús sin los milagros que la acompañan. Así lo entiende el evangelista Mateo (4,23) cuando dice: «Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando todas las enfermedades y dolencias del pueblo.» La enseñanza de Jesús consiste en predicar el evangelio del reino y en curar las enfermedades. La predicación resulta de este modo inseparable de la acción sanadora de Jesús.

3. Parece poco convincente afirmar la autenticidad histórica de las palabras de Jesús y negar la de sus milagros de modo global. Otra cosa es que se admitan como auténticos todos los milagros que narran los evangelios tal y como los refieren; pero de ahí a negar cualquier sustrato histórico a dichos relatos de milagro, hay un abismo, como veremos más adelante.

4. Si los milagros son posibles o no, dependerá de la definición o concepción que tengamos del milagro. En todo caso, ha de admitirse que ciertas actuaciones de Jesús en los evangelios fueron consideradas milagrosas incluso por sus adversarios. Más que el hecho en sí, es el modo de realizarlo lo que da carácter de milagro a un determinado hecho y, sobre todo, el simbolismo o significado de dicha actuación que el protagonista reivindica o los presentes deducen. Si hubiera que dar una definición o mejor describir el concepto de milagro según se deduce de los relatos evangélicos, podría decirse que milagro es «una acción realizada con la finalidad de superar una adversidad o cubrir una carencia o necesidad acaecida a un individuo o grupo humano; esta adversidad es de por sí insuperable por la naturaleza de la misma o por el modo en que se realiza; la acción del taumaturgo, mediante la que supera la adversidad inicial, no pertenece al género de lo cotidiano y habitual e introduce en el misterio de su persona y de la novedad del reinado de Dios que se anuncia con ella como próximo».

En conclusión, el tratamiento del milagro se ha sacado de quicio. El evangelio es ajeno a la cuestión sobre la posibilidad del milagro y no da una definición de lo que entiende por milagro. Es anacrónico afirmar que los evangelistas consideraban los milagros como excep-

ciones de las leyes de la naturaleza, pues ellos se movían en otras coordenadas. Inmersos en un mundo donde la intervención de lo sobrenatural se aceptaba sin discusión, no se cuestionaron la posibilidad del milagro.

B) HISTORICIDAD DEL MILAGRO

En la primera parte de este trabajo se ha mostrado cómo el problema del milagro no estriba tanto en si es posible o no, sino en su misma definición. La definición de milagro sobre la que se basa el racionalismo para negar su posibilidad es ajena a los evangelios, escritos en una época en la que el conocimiento de las fuerzas de la naturaleza era muy deficiente y en la que no se cuestionaba, como hoy, la intervención de dioses o seres divinos en el mundo. De ahí que la definición de milagro de Santo Tomás no parezca adecuada y hayamos propuesto otra más acorde con la mentalidad de los evangelistas.

En esta segunda parte se pretende responder a la pregunta sobre la historicidad de los milagros: ¿Se puede afirmar que Jesús hizo milagros o mejor, que los relatos de milagro de los evangelios refieren *grosso modo* hechos auténticos de Jesús? ¿O son éstos más bien leyendas o desarrollos cristológicos, escritos con la finalidad de presentar la figura de Jesús elevada a categoría de taumaturgo u hombre divino a la usanza de la época?

Para dar respuesta a estas preguntas haremos en primer lugar algunas precisiones en torno al *corpus* de relatos de milagro de los evangelios sinópticos; a continuación, se planteará la cuestión de la historicidad global de la actuación taumatúrgica de Jesús, esto es, si Jesús fue realmente taumaturgo; finalmente, haremos un breve apunte sobre el grado de historicidad de los distintos grupos de relatos de milagro según la clasificación más común.

1. *Precisiones en torno al corpus de relatos de milagro de los evangelios*

a) *El vocabulario del milagro*

La palabra «milagro» proviene del latín *miraculum* «hecho admirable», y éste, a su vez, de *mirari* «asombrarse, admirarse». El significado de esta palabra apunta fundamentalmente a la reacción del

hombre ante las acciones milagrosas; este matiz de admiración o asombro está recogido en la palabra griega *thauma*, de la que deriva en castellano *taumaturgo*, término que se comenzó a emplear en el siglo XIX para referirse al que hace juegos de manos, al prestidigitador y, finalmente, al que que obra milagros.

En los evangelios sinópticos son varios los términos que aluden al milagro en sí, al poder del taumaturgo o a la reacción de los presentes. Un repaso al vocabulario del milagro ayudará a perfilar el concepto de milagro que tenían los evangelistas:

— *dynamis* (fuerza o actuación con fuerza; en plural, *dynameis* obras potentes) es el término más común en los sinópticos para referirse al poder curativo de Jesús manifestado en exorcismos o curaciones (cf. Mc 6,4; 9,39; Lc 4,36; 5,17; 6,19; 9,1). De treinta y siete veces que aparece en los sinópticos esta palabra, diecisiete se emplea en este sentido. Curiosamente este término no aparece ni en los relatos de reanimación de cadáveres ni en los milagros de naturaleza. Con un significado semejante aparece la expresión *ta erga* (obras) en Mt 11,2.19 y Lc 24,19.

— *thauma* (maravilla) no aparece en los sinópticos, pero sí sus derivados *thaumazô, thaumastos* y *thaumasion*. En siete ocasiones (de veintitrés) se utiliza *thaumazô* «admirarse» para indicar la reacción de los presentes ante diversas obras de poder de Jesús; *thaumasion* «admirable» aparece una vez en Mt 21,15, referido a las curaciones de ciegos y cojos realizadas por Jesús, por lo que tienen de admirables; *thaumastê* (admirable) aparece dos veces en la cita del Sal 118, 22-23, indicando una actuación sorprendente de Dios (cf. Mt 21,42 y su paralelo Mc 12,11). El término *paradoxon*, con el sentido de algo admirable por inesperado, se utiliza en Lc 5,26 tras la curación del paralítico donde los presentes comentan: «hemos visto cosas increíbles (*paradoxa*)».

— *teras* (prodigio) aparece dos veces en plural formando pareja con *sêmeion* (señal), en la expresión *sêmeia kai terata* (señales y prodigios). Esta expresión, aunque en orden invertido, *terata kai sêmeia*, procede de los LXX y es típica de Éxodo y Deuteronomio, donde se alude con ella a los prodigios que Dios hizo con el pueblo en el desierto, como signos de su presencia. Sin embargo, los tiempos en que el pueblo necesitaba prodigios y señales han quedado atrás para los evangelistas, pues *sêmeia kai terata* tiene un valor negativo en los sinópticos y se refiere a señales aparatosas y

prodigios en el cielo que no se han de creer y que realizarán los falsos profetas y mesías para confundir a los elegidos (cf. Mt 22,24 y su paralelo Mc 13,22).

— *sêmeion* (signo, señal), sin formar pareja con *teras*, aparece veintisiete veces en los evangelios sinópticos e indica frecuentemente una señal o acontecimiento extraordinario o significativo. Suele tener sentido peyorativo: una señal que piden a Jesús sus enemigos y que Jesús no dará. Así en Mt 16,1-4 (cf. 12,38; Mc 8,11-12; Lc 11,29-32) se dice que «salieron unos fariseos y empezaron a discutir con él, exigiéndole, para tentarlo, una señal (*sêmeion*) del cielo. Dando un profundo suspiro dijo: ¡Cómo!, ¿esta generación exige una señal? Os aseguro que a esta generación no se le dará señal (Mc 8,11)». Previamente el evangelista ha presentado a Jesús dando de comer a los judíos (primer reparto de panes, Mc 6,30-44) y a los paganos (segundo reparto, Mc 6-8). Los fariseos no aceptan esta señal de un mesías que sitúa por igual a judíos y paganos y da a ambos de comer; por eso le piden una señal de poder al estilo de las de Moisés [13].

Ni *teras* ni *sêmeion*, utilizados en sentido de señal de poder, gozan, por tanto, de la simpatía de los evangelistas. Jesús se niega a hacer señales o prodigios. Éstos tienen poco o nada que ver con el milagro, quedando desacreditados por Jesús En los evangelios aparece de modo claro que Jesús no acepta el milagro como «espectáculo» o signo de poder, y no se presta al juego circense del *más difícil todavía*.

b) *No es oro todo lo que reluce*

Aclarada la terminología, resulta interesante dar un repaso al *corpus* de milagros de los evangelios sinópticos. Remedando el proverbio «no es oro todo lo que reluce» se puede decir abiertamente que en los evangelios no es «relato de milagro todo lo que se ha considerado tal».

[13] En el paralelo de Mateo (12,38) Jesús les dará la señal de Jonás: la resurrección, comienzo de un mundo nuevo de hermanos reconciliados; en Lucas (11,29-32) la señal es Jonás que pregona el perdón de Dios para los habitantes de Nínive: Dios perdona a quien se arrepiente, sea judío o no.

No son relatos de milagro las perícopas evangélicas que se incluyen dentro del género de lo «maravilloso o extraño»: algunas de ellas, como la resurrección, la ascensión o la concepción virginal, no pueden ser objeto de estudio histórico, dadas las dificultades que ofrece el género literario que las envuelve; otras, como la transfiguración o la teofanía en el bautismo, están tan cargadas de conceptos o imágenes del AT que pueden considerarse más que hechos acaecidos, lenguaje figurado altamente simbólico.Otras, consideradas como relatos de milagro en los catálogos de milagros, no son tales: por ej. la escena del impuesto del templo en la que se recoge la orden de Jesús a Pedro: «ve al mar y echa el anzuelo; coge el primer pez que saques, ábrele la boca y encontrarás una moneda; cógela y págales por mí y por tí» (Mt 17,24-27). Este relato queda interrumpido aquí y no se dice si Pedro ejecutó la orden y si encontró lo que Jesús le había dicho. Si es un relato de milagro, no está completo. De igual modo el relato de la maldición de la higuera que queda seca (Mc 11,12-14. 20-25 y su paralelo Mt 21, 18-22) no beneficia a ninguna persona (tampoco a la higuera) y es, a juicio de los autores, una alegoría sobre la fuerza operativa de la fe y una invitación a creer.

Descartadas estas perícopas, son muy numerosos todavía los relatos de milagro de los evangelios sinópticos:

— doce referidos por tres evangelistas, y en un caso como Mateo 20,29-34 y 9,27-31 en dos versiones; en total, treinta y siete;

— seis referidos por dos evangelistas: doce relatos en total;

— nueve narrados por un evangelista. A excepción de Mt 9,32-34, los ocho restantes son material propio y exclusivo del evangelio de Lucas.

Todos reunidos suman cincuenta y ocho relatos diferentes que narran veintisiete milagros distribuidos de este modo: dieciocho en Marcos, diecinueve en Mateo y veintiuno en Lucas. De éstos habría que eliminar, como he mostrado en mi obra *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos*[14], cuatro que no deben considerarse relatos de milagro, a saber: los dos repartos de panes, Jesús camina por el mar y la pesca abundante, por lo que en realidad los evangelios sinópticos contienen cincuenta y cuatro relatos de milagro que narran veinticuatro milagros distintos.

[14] Institución San Jerónimo, Valencia 1984.

c) *«Menos beneficiarios» de lo que parece*

La cifra de veinticuatro milagros puede rebajarse aún, pues algunos son duplicación de un mismo relato. Los autores están de acuerdo en afirmar que Mt 20,29-34 es un desarrollo de Mt 9,27-31 (curación de los dos ciegos); igualmente Lc 17,11-19 está montado a partir de Mc 1,39-45 [15].

El número de beneficiarios de las curaciones efectuadas por Jesús varía igualmente según versiones: Mc 10,46 habla de un ciego; Mt 20,30, de dos; Mc 5,2, de un poseso; Mt 8,28, de dos; Mc 1, 39-45, de un leproso que en Lc 17,11-19 son diez. En la escena del huerto de Getsemaní, solamente en el evangelio de Lucas (22,47-53) cura Jesús la oreja del siervo del centurión; Mc 14,43-52 y Mt 26,47-56 refieren la intervención violenta, pero no la curación.

d) *Una oferta diversificada*

El material de relatos de milagro de los sinópticos no es homogéneo. Frente a unos que refieren el hecho de la curación de un paciente de modo sobrio y esquemático, casi con total ausencia de detalles, (la curación de la suegra de Pedro, Mc 1,29-31 y par.), hay otros cuyo estilo aparece más novelado (la curación del endemoniado de Gerasa, Mc 5, 1-20). Unos (el paralítico de Cafarnaún, Mc 2,1-13 y par.), difícilmente hallan paralelo en el Antiguo Testamento; otros parecen escritos sobre clichés veterotestamentarios, como la reanimación del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) construida a partir de 1 Re 17,17-24 (reanimación del hijo de la viuda de Sarepta, realizada por Elías). En ambos casos se trata de un varón, hijo de madre viuda, muerto, devuelto a la vida por el tacto y la palabra del taumaturgo y entregado por éste a la madre. Al utilizar calcos veterotestamentarios da la impresión de que el evangelista

[15] Algo similar sucede con el relato de los panes de Marcos y su paralelo en Mateo. Ambos evangelistas conservan dos versiones, una palestina y otra helenística (Mc 6,33-46, cf. Mt 14,18-23a; y Mc 8,1-9, cf. Mt 15,32-39); en su lugar paralelo, Lucas pone sólo una versión (Lc 9,10b-17). Del mismo modo, en el primer reparto de panes (Mc 6,44) hay cinco mil personas y sobran doce cestos; en el segundo (Mc 8,9) cuatro mil y sobran siete espuertas; en los paralelos de Mateo (14,21 y 15,38), a la cifra de cinco o cuatro mil se añade la frase «sin mujeres ni niños».

pone más el acento en mostrar quién es Jesús que en decir qué hizo. Al hacer Jesús lo que Elías, Lucas anuncia que Jesús es *el que tenía que venir,* figura que se identificaba en la tradición judía con Elías, que arrebatado al cielo en un carro de fuego, habría de volver al final de los tiempos (2 Re 2,12) [16].

Por la adversidad que Jesús remedia, el material de relatos de milagro es también muy variado: hay exorcismos, curaciones, reanimaciones de muertos y milagros de naturaleza.

e) *Las dificultades aumentan*

La situación se vuelve más compleja si se tiene en cuenta que las versiones de un mismo relato de milagro transmitido por doble o triple tradición suelen ser bastante libres. Cada evangelista refiere el milagro a su modo y manera, desde su óptica o ideología. Un ejemplo claro resulta de la comparación de las distintas versiones de la curación de la hemorroísa que ponemos a continuación en columnas paralelas:

Mt 9, 20-22	*Mc 5, 25-34*	*Lc 8, 43-48*
20 En esto una mujer que sufría de flujos de sangre desde hacía doce años	25 Y una mujer que llevaba doce años con un flujo de sangre 26 y que había sufrido mucho por obra de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía sin aprovecharle nada, sino más bien poniéndose peor, como había oído hablar de Jesús.	43 Una mujer que padecía flujos de sangre desde hacía doce años y que había malgastado toda su fortuna en médicos sin que ninguno pudiera curarla,

[16] Los repartos de panes de los sinópticos tienen también su fuente literaria en el libro de Eliseo quien dio de comer a cien personas con veinte panes de cebada (cf. 2 Re 4,42-44). El esquema literario es similar: Una orden de Elíseo: «dáselos a la gente, que coman»; una pregunta del criado: «¿Qué hago yo con esto para cien personas?» y un resultado paralelo: «el criado se los sirvió, comieron y sobró, como había dicho el Señor».

se le acerdó por detrás,	acercándose por detrás entre la multitud	44 se acercó por detrás
y le tocó el borde del manto, 21 pensando: «Con sólo tocarle el manto, me curo.»	le tocó el manto, 28 porque se decía: «Si le toco aunque sea la ropa, me curo».	y le tocó el borde del manto;
	29 Inmediatamente se secó la fuente de su hemorragia y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel tormento.	en el acto se le cortaron los flujos.
	30 Jesús, dándose cuenta en seguida de la fuerza que había salido de él, se volvió entre la multitud preguntando: ¿Quién me ha tocado la ropa? 31 Los discípulos le contestaron: ¿Estás viendo que la multitud te apretuja y sales preguntando «quién me ha tocado»? 32 Él miraba alrededor para distinguir a la que había sido. 33 La mujer, asustada y temblorosa, consciente de lo que había ocurrido, se acercó, se le echó a los pies y le confesó toda la verdad.	45 Jesús preguntó: ¿Quién me ha tocado? Mientras todos decían que ellos no, le replicó Pedro: Pero, Maestro, si la gente te aprieta y te estruja. 46 Jesús dijo: Alguno me ha tocado, porque yo he sentido que una fuerza ha salido de mí. 47 La mujer, al verse descubierta, se acercó temblorosa, se le echó a los pies y explicó delante de todos por qué lo había tocado y cómo se había curado en el acto.
22 Jesús se volvió y al verla le dijo: ¡Animo, hija! Tu fe te ha curado. Y desde aquel momento quedó curada la mujer.	34 El le dijo: Hija, tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de su tormento.	48 El le dijo: Hija, tu fe te ha curado; vete en paz.

Si los tres evangelistas refieren el mismo hecho (la curación de una mujer con un desarreglo crónico, las circunstancias de esta curación son difíciles de determinar en concreto:

— ¿Había oído la mujer hablar de Jesús como dice Marcos? Mateo y Lucas omiten este dato.

— Mateo no alude para nada al hecho de que la mujer había su-

frido mucho por obra de médicos y que se había gastado su fortuna, sin hallar remedio;

— ¿Tocó la mujer el borde del manto como afirman Mateo y Lucas o el manto simplemente como dice Marcos?

— ¿Se curó antes de que le hablase Jesús como en Marcos y Lucas o después como parece en Mateo?

— ¿Por qué ha omitido Mateo la escena de Marcos y Lucas en la que se muestra a Jesús tratando de averiguar quién lo había tocado?

Estas variantes deben poner alerta ante el hecho mismo de la curación que ha podido ser utilizado para intereses particulares de cada evangelista. Dicho de otro modo, para los evangelistas el hecho y sus circunstancias no son tan importantes cuanto su significado, pudiéndose alterar con libertad aquéllos para ponerlos al servicio del mensaje que se desea transmitir. Lo que anda en juego es la imagen de Jesús que cada evangelista quiere transmitir.

Todos estos puntos deben ser tenidos en cuenta para enjuiciar desde el punto de vista histórico la actividad taumatúrgica de Jesús en general o cada milagro en particular.

2. *Los milagros de Jesús y la historia*

Tras estas precisiones de carácter literario, queda abordar directamente el tema de la historicidad de los milagros para ver si los relatos de milagro tienen un núcleo o referente histórico. Dicho de otro modo: ¿obró Jesús milagros?.

Para responder a esta pregunta hay que dar dos pasos:

— Analizar la historicidad global de la actividad taumatúrgica de Jesús tratando de dar respuesta a la pregunta de si fue taumaturgo el Jesús de la historia o si su actividad taumatúrgica le fue atribuida más bien por sus seguidores sin base histórica alguna.

— Una vez respondida esta pregunta, habría que analizar uno a uno cada relato de milagro para determinar, en la medida de lo posible, su historicidad. Este segundo paso no lo daremos, pues requeriría mucho tiempo, aunque no eludiremos un somero pronunciamiento sobre la historicidad de los diversos tipos de relato de milagro de los evangelios.

a) *La historicidad global de la actividad taumatúrgica de Jesús*

Bajo este apartado trataremos tres puntos: la visión peculiar que Jesús tuvo de sus propias actuaciones taumatúrgicas, la imagen que se tenía del mesías esperado y los testimonios exteriores a los evangelios que apuntan hacia una actividad taumatúrgica de Jesús.

— *Los milagros de Jesús según Jesús*

Hay tres *logia* o dichos de Jesús considerados por la mayoría de los autores «palabras auténticas (*ipsissima verba*) del Jesús histórico», en los que éste se pronuncia sobre su actividad taumatúrgica. Los tres provienen de la fuente Q [17]:

1) Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15: «Se puso entonces (Jesús) a recriminar a las ciudades donde había hecho casi todas *sus potentes obras* (*dynameis*), por no haberse enmendado: ¡Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho *las potentes obras* que en vosotras, hace tiempo que habrían mostrado su arrepentimiento con sayal y ceniza. Pero os digo que el día del juicio les será más llevadero a Tiro y a Sidón que a vosotras. Y tú, Cafarnaún, ¿piensas encumbrarte hasta el cielo? Bajarás al abismo (Is 14,13-15); porque si en Sodoma se hubieran hecho *las potentes obras* que se han hecho en ti, habría durado hasta hoy. Pero os digo que el día del juicio le será más llevadero a Sodoma que a ti».

Corozaín, Betsaida y Cafarnaún son las tres ciudades a las que va dirigida esta recriminación. Jesús alude por tres veces a *las potentes obras* (*dynameis*) realizadas en ellas. El hecho de nombrarse tres ciudades da a entender que Jesús se refiere a milagros que debió hacer en público, no en secreto. Estos milagros deberían haber llevado a sus habitantes a la enmienda. Sin embargo Jesús fracasó en su objetivo, pues sus habitantes no se arrepintieron. Por eso estas tres ciudades correrán, según Jesús, peor suerte que Tiro

[17] Véase R. Latourelle, «Los milagros de Jesús según Jesús», en *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1990, 53-65, a quien seguimos. Sobre el problema de la historicidad en general de los milagros de Jesús puede verse S. Légasse, «El historiador en busca del hecho» en X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid 1979, 109-143.

y Sidón (ciudades paganas) y que Sodoma (prototipo de ciudad pecadora).

La fuente Q ha conservado este *logion* en el que Jesús se pronuncia sobre sus milagros. El dicho parece ser antiquísimo y remontarse a los dichos auténticos del Jesús histórico [18]. En él se refiere Jesús al fracaso de su actividad taumatúrgica cuyo fin era la conversión al evangelio de las tres ciudades citadas.

2) Mt 12, 22-28 (cf. Mt 12,22-36) = Lc 11,20 (cf. Lc 11,14-26): «Si yo echo los demonios con poder de Belcebú, vuestros adeptos, ¿con poder de quién los echan? Por eso, ellos mismos serán vuestros jueces. En cambio, si yo echo los demonios con el Espíritu de Dios, señal que el reinado de Dios ha llegado hasta vosotros. ¿Cómo podrá uno meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no lo ata?».

Con anterioridad a esta escena Jesús había curado a un endemoniado ciego y mudo. Los fariseos afirman que lo ha hecho con el poder de Belcebú, jefe de los demonios. Jesús se defiende del ataque con estas palabras: «Todo reino dividido queda asolado, y

[18] Según R. Latourelle, *o.c.*, 55-57, hay serios indicios para considerar este *logion* perteneciente a las *ipsissima verba Jesu:*

— J. Jeremias (*Teología del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, Sígueme ^{5}1985, 21-43) ha puesto de relieve el fuerte sustrato arameo de este *logion* que transluce varios rasgos típicos del arameo, la lengua hablada de Jesús: construcción en paralelismo, uso del pasivo divino (*egeneto, egnethesan, genomenai*), estilo rítmico, asonancia entre Betsaida y Sidón, más sensible en arameo que en griego.

— El término empleado para designar la actividad taumatúrgica de Jesús (*dynameis*) es característico de la tradición más antigua.

— Corozaín no se nombra en ningún otro sitio en el Nuevo Testamento, dato del que se deduce que la comunidad primitiva no sintió ninguna curiosidad por esta ciudad ni quiso dar publicidad al fracaso de Jesús en ella.

— En contra de lo que hará la iglesia primitiva, este texto narra el fracaso de los milagros de Jesús, actitud que es diferente a la que adopta la comunidad primitiva como aparece en Hch 2,22: «Pedro habla y dice: «Os hablé de Jesús, el Nazareno, hombre que Dios acreditó ante vosotros, realizando por su medio, prodigios y señales, como vosotros mismos sabéis»; en Hch 10,38 dice: «Vosotros conocéis muy bien el hecho de Jesús de Nazaret que pasó haciendo el bien y curando a todos los sojuzgados por el diablo, porque Dios estaba con él». En estos dos textos, los milagros sirven para acreditar a Jesús.

— Este logion manifiesta varias características del mensaje de Jesús: la llamada a la enmienda, la argumentación a partir de los milagros y no de la resurrrección, lo cual está más en conformidad con el contexto prepascual.

ninguna ciudad o familia dividida podrá mantenerse en pie. Pues si Satanás echa a Satanás, es que se ha enfrentado consigo mismo; y entonces, ¿cómo podrá mantenerse en pie su reinado? Además, si yo echo los demonios con poder de Belcebú, vuestros adeptos, ¿con poder de quién los echan? Por eso ellos mismos serán vuestros jueces...»

Según este texto, Jesús se consideró exorcista, si bien sus adversarios pensaban que actuaba con el poder de Belzebú, príncipe de los demonios. Para muchos autores, la afirmación de que el poder de Jesús proviene de Satanás no pudo haber sido inventada por la comunidad y confirma la autenticidad histórica de su actuación como exorcista [19].

3) Mt 11,2-6 (7-19) = Lc 7,18-23: «Juan se enteró en la cárcel de las obras (*ta erga*) que hacía Jesús y mandó dos discípulos a preguntarle: ¿Eres tú el que tenía que venir o esperamos a otro? Jesús les respondió: Id a contarle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: Ciegos ven y cojos andan, leprosos quedan limpios y sordos oyen,

[19] Según R. Latourelle, *o.c.*, 53-55, hay suficientes indicios que apuntan a la autenticidad histórica de una actividad de Jesus como exorcista, que tampoco se pone en duda por sus adversarios.

— Exorcismos y llegada del reinado de Dios se relacionan en este texto. Según las esperanzas judías, el mesías tenía que destruir el reino del pecado, y al mismo tiempo triunfar sobre la enfermedad y la muerte, que son la concreción del imperio y del dominio de Satanás sobre el hombre. Para la apocalíptica judía, cuando llegara el reinado de Dios, los demonios serían encadenados (Testamento de Henoc 10,3; Testamento de Leví 18,12). La mención del reinado, concepto arcaico en los evangelios, aparece en conexión con la victoria sobre Satanás y se menciona aquí en términos emparentados con los del *kerigma primitivo*: «Se ha cumplido el tiempo y el reinado de Dios está cerca» (Mc 1,14).

La conciencia que muestra Jesús de ser el vencedor de Satanás aparece también en Mc 3,22-27 en la parábola del más fuerte. Mt 10,24 refiere cómo lo identifican con Belcebú: «Un discípulo no es más que su maestro, ni un esclavo más que su amo. Ya le basta al discípulo con ser como su maestro y al esclavo como su amo. Y si al cabeza de familia le han puesto de mote Belcebú, ¡cuánto más a los de su casa!»

Este logion está en relación con otro texto de Lc 10,18 que dice así: «Los setenta regresaron muy contentos y le dijeron: —Señor, hasta los demonios se nos someten por tu nombre. El les contestó: —¡Ya veía yo que Satanás caería del cielo como un rayo! Yo os he dado la potestad de pisar serpientes y escorpiones y todas las fuerzas del enemigo; y nada podrá haceros daño. Sin embargo, no sea vuestra alegría que se os someten los espíritus; sea vuestra alegría que vuestros nombres están escritos en el cielo.»

muertos resucitan y pobres reciben la buena noticia (Is 26,19). Y ¡dichoso el que no se escandalice de mí!...».

Siguen unas palabras de Jesús sobre Juan y el juicio de Jesús acerca de esta generación. Y concluye: «Pero la sabiduría de Dios ha quedado justificada por sus obras.»

En este texto Jesús aduce como prueba de su identidad las obras (*ta erga*) realizadas por él. Algunos autores sienten reticencias a la hora de aceptarlo como proveniente del Jesús histórico, pues parece más bien una creación literaria de la comunidad primitiva con vistas a someter la figura de Juan a Jesús.

Este *logion,* sin embargo, a juicio de R. Latourelle, también tiene tintes de verosimilitud histórica, aunque menos que los dos anteriores [20].

En los tres textos comentados, Jesús habla de sus exorcismos y curaciones. En el tercero, de ciegos que ven, cojos que andan, leprosos que quedan limpios, sordos que oyen, muertos que resucitan... al mismo nivel de pobres que reciben la buena noticia (la liberación es el milagro: nivel simbólico). Todos estos hechos muestran que el reinado de Dios ha llegado.

— *La imagen del mesías esperado*

Hay otro camino para afirmar la historicidad del Jesús taumaturgo: ver si la imagen de mesías que tenían los contemporáneos de Jesús exigía presentarlo como taumaturgo de modo que ésta se hubiese originado en la comunidad cristiana primitiva con la finalidad de adecuar a Jesús como Mesías a la imagen del mesías esperado.

[20] Cf. *ibidem,* 57-65, donde se argumenta de este modo:

— Si Juan es presentado en la iglesia primitiva como aquel que da testimonio abiertamente de Cristo (Jn 1,7.15) no se comprende el tono vacilante de la pregunta: ¿eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?; tampoco sería de esperar de la comunidad cristiana un título cristológico tan impreciso (el que ha de venir *ho erkhomenos*), que no aparece ni en el judaísmo ni en el cristianismo.

Este *logion* está de acuerdo con el tema fundamental de la enseñanza de Jesús: el reino; con el de la predicación de la buena nueva a los pobres (parábolas y bienaventuranzas); con la forma habitual de responder de Jesús a la delicada cuestión del mesianismo: él no se afirma Mesías, pero remite a sus obras. Lo que garantiza a Jesús como Mesías son sus hechos: que consisten en aliviar el yugo de todos los que sufren.

Sin embargo, ninguno de los títulos que el cristianismo primitivo confirió a Jesús implicaba que se le considerase como un taumaturgo que ejerció su poder sobre posesos y enfermos. En cuanto Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, *rabbí* (Mt 23, 8.10) o profeta, Jesús no debía, a los ojos de quienes le designaron con estos títulos, realizar los milagros que le atribuyen los evangelios. Es abusivo sostener que los prodigios realizados por Moisés, Elías y Eliseo llevaron necesariamente a la idea de un Cristo que sobrepasó a todos ellos en poderes sobrenaturales. Si bien es verdad que los relatos del Antiguo Testamento contribuyeron a la redacción de ciertos episodios milagrosos de los evangelios, el profeta del fin de los tiempos, con el que a veces fue identificado Jesús, no tiene nunca la misión de curar enfermedades. Tampoco estaban dispuestos los discípulos a colocar a Jesús entre los curadores milagrosos. Una cosa, en efecto, era esperar, de acuerdo con Is 35,5ss., que en el tiempo de la salvación desaparecería la enfermedad y otra convertir al Mesías en agente personal de tal desaparición: ni la Biblia ni la tradición judía ofrecen indicio de esta convicción.

Ni siquiera se debe subrayar que con la invocación del título *hijo de David* los evangelistas evocan a Salomón, personaje cuya sabiduría, según ciertas concepciones populares judías, incluía los dones de exorcismo y curación. Aunque sea preciso revisar los rasgos estrictamente políticos que se suelen atribuir al Mesías judío, el tema de un Mesías taumaturgo no estaba suficientemente afianzado como para hacer surgir de la nada a un Jesús curador como consecuencia obligada de su mesianidad.

Por todas estas razones, si el historiador puede hacer una afirmación, la siguiente no parece arbitraria: al presentar a Jesús bajo los rasgos de un exorcista y un curador, la iglesia primitiva, lejos de inventar, se limitó a conservar el recuerdo de uno de los aspectos esenciales de su actividad [21].

Otro dato a favor de la historicidad de las actuaciones taumatúrgicas de Jesús es el hecho de que la comunidad primitiva, que pres-

[21] E. Trocmé [«Un Christianisme sans Jésus-Christ?», *NTS* 38 (1992) 321-336] se expresa así al respecto: «Si hay en la tradición numerosos relatos de curaciones milagrosas y exorcismos, es ciertamente porque Jesús actuó como sanador en cierto número de situaciones y se ganó una reputación de poder y de generosidad ante sus paisanos y ante los pescadores de Galilea, para quienes los males más graves eran incurables con los remedios habituales...»

cinde en su predicación prácticamente de todas las anécdotas de la vida del Jesús terreno, no silencia su carácter de taumaturgo (cf. Hch 2,22 y 20,38).

— *Testimonios exteriores*

Dos testimonios extraevangélicos avalan a Jesús como mago, dato que puede interpretarse como vago reflejo de su actividad taumatúrgica [22]:

— Existe una alusión del mártir Justino quien, en su obra dirigida a los judíos precisamente, se lamenta de que «se atrevieron a llamar mago a Jesús» (*Diálogo con Trifón*, 69,7). A nuestro juicio, Justino no habría sentido la necesidad de quejarse por esta interpretación y de responder a ella, si tal interpretación no se hubiera producido efectivamente.

— El segundo texto es un famoso pasaje del Talmud babilónico que dice así: «En la víspera de pascua fue colgado Jesús. Un pregonero marchó cuarenta días delante de él: «va a ser lapidado porque ejerció la magia, sedujo a Israel y lo apartó (de Dios). Todo el que conozca algún justificante, venga y argumente a favor de él. Como no se le hallaron atenuantes, fue colgado la víspera de pascua» (*Sanhedrin 43a*). La mayoría de los autores (con alguna excepción, por ejemplo, J. Jeremias) atribuyen este texto a Jesús. En todo caso, el judaísmo posterior se lo ha aplicado. Klausner, autor judío, afirma lo siguiente en su obra *Jesús de Nazaret*, precursora de otras obras posteriores de autores judíos sobre Jesús: «Las autoridades del Talmud no negaban que Jesús obró signos y milagros, pero los miraban como actos de brujería» [23]. Esta acusación, de magia, sin embargo, no entró en el proceso de Jesús como causa de su muerte. En los evangelios se le acusa de blasfemia ante el sanhedrín y de subversión ante Pilatos, pero nunca de magia. Esto apunta a que, sin negar la historicidad global de Jesús taumaturgo, su actividad taumatúrgica no debió ser tan llamativa como para considerarlo causa

[22] Véase J. I. González Faus, *Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1982, 132-135.

[23] *Jesus of Nazareth*, Londres 1925, pág. 27; trad. castellana: *Jesús de Nazaret,* Buenos Aires 1971.

de su muerte. Sería más tarde cuando el argumento tomaría fuerza y los milagros experimentarían un proceso de amplificación y elaboración simbólica.

No obstante, el crédito global concedido a la tradición no prejuzga la historicidad de cada uno de los relatos de milagro de los evangelios.

Por más que las consideraciones precedentes permitan atribuir a los milagros de Jesús un fondo de verdad histórica, no se puede excluir, *a priori,* la hipótesis de una ampliación redaccional tejida a partir de un dato inicial, y esto tanto más cuanto que parece verosímil la posibilidad de un amoldamiento al tipo de la anécdota milagrosa tal como aparece documentada en la literatura de la época. En todo caso, citando a Theissen, deberíamos hablar al menos de un núcleo histórico en los relatos de milagro globalmente considerados [24]. Sería preferible hablar tal vez con S. Légasse de un «eco o corteza histórica de estos relatos» [25].

b) *Historicidad de cada relato de milagro en particular*

Respecto a la historicidad de cada relato de milagro en particular, debemos afirmar que cada relato merece un estudio histórico detenido que tenga por marco lo ya dicho. Pero si tuviéramos que hacer una opción por el grado de historicidad de los distintos tipos de relatos de milagro, la nuestra sería la siguiente:

Los relatos de exorcismo y curación, especialmente aquellos que se encuentran en contexto polémico, tienen tinte de ser los más verosímiles desde el punto de vista histórico.

Las reanimaciones de cadáveres o resurrecciones de muertos pueden gozar de una razonable sospecha: en los evangelios sinópticos se nos transmiten dos: la del hijo de la viuda de Naín y la de la hija de Jairo. De éstas, la que tiene más tinte de verosimilitud histórica es la de la hija de Jairo por su ambiente palestino, si bien puede

[24] Theissen va más lejos al decir que ve en los relatos de milagro evangélicos «acciones históricas provocadas por el Jesús histórico, en las cuales la figura histórica (de Jesús) se intensifica más allá de toda medida».

[25] Cf. «El historiador en busca del hecho», en X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid 1979, 128, nota 84.

pensarse que se trataba de una curación que se amplió más tarde a resurrección: de hecho la niña se presenta al principio gravemente enferma y cuando Jesús llega a la casa está ya muerta. En este relato, no obstante, hay marcas claras que dan a entender que no se trata de un suceso histórico; el final es iluminador al respecto: Jesús llega a la casa en duelo, reanima el cadáver de la niña y le dice a los padres que no se lo digan a nadie, dato que resulta chocante desde el punto de vista histórico ya que a la puerta de la casa se agolpaba la gente. El juego de palabras: «no está muerta, sino dormida» nos sitúa también en la pista del simbolismo cristiano de la muerte como sueño (*cementerio* = dormitorio, frente a *necrópolis* = ciudad de los muertos).

El relato de la reanimación del hijo de la viuda de Naín está construido en paralelo con 1 Re 17,17-24 que cuenta la reanimación del hijo de la viuda de Sarepta realizada por Elías. La intencionalidad de Lucas es presentar en su evangelio a Jesús como Elías *que tenía que venir*. Aquí lo presenta haciendo lo que Elías había hecho.

En último lugar, los milagros de naturaleza (tempestad calmada, repartos de panes, Jesús camina por el agua, pesca abundante) son los que merecen menos crédito histórico. En mi trabajo ya citado sobre *Los milagros de Jesús*[26] he mostrado cómo estos no pertenecen ni siquiera al género de relato de milagro, como se deduce de su análisis funcional. El elemento simbólico predomina tanto en éllos que se puede pensar con razón que no estamos ante relatos de milagro sino ante relatos de manifestación de la persona de Jesús que da de comer por igual a judíos y paganos (panes), que tiene atributos divinos (camina sobre el mar) o que invita a la misión (pesca abundante)[27].

[26] Cf. nota 2.

[27] Si se quiere seguir adelante por el camino de la indagación de la historicidad de cada uno de los milagros de Jesús referidos por los evangelios, hay a disposición del estudioso, entre otros, tres criterios básicos que, aplicados a los relatos de milagro, se pueden formular así:

— *El criterio del testimonio múltiple:* «la existencia de fuentes diversas e independientes entre sí ayuda a determinar la historicidad de un determinado relato de milagro».

— *El criterio de discontinuidad:* «se puede considerar como auténtico un relato evangélico cuyo contenido no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o a las de la Iglesia primitiva o, mejor aún, a las dos simultáneamente.

— *El criterio de conformidad:* «un relato de milagro está más en línea de la historia cuanto más conforme esté con el mensaje característico de Jesús, con lo que

Pero si es difícil afirmar que Jesús curó a tal o cual enfermo, o expulsó el espíritu impuro de alguien, hay un sustrato histórico en los relatos de milagro que apunta a hechos auténticos de la vida de Jesús:

— su praxis liberadora (exorcismos),

— su confrontación con la sinagoga, los fariseos y los círculos de poder que alienaban al hombre (endemoniado de la sinagoga, hombre de la mano seca),

— su no aceptación de la marginación por diversos motivos religiosos (leproso, hemorroisa, paralítico de Cafarnaún),

— su acogida de las clases marginadas de la sociedad (curación de cojos, ciegos, tullidos y paralíticos)

— y su apertura hacia los paganos (tempestad calmada, endemoniado de Gerasa, hija de la sirofenicia, criado del centurión, segundo reparto de panes)

Por lo demás, los relatos de milagro que se nos han conservado elevan a categoría de símbolo y paradigma la actuación del Jesús de la historia y son una invitación a hacer otro tanto. Expresan simbólicamente los auténticos comportamientos del Jesús histórico. Más que proceso de legendarización, como decía Bultmann, ha habido en los relatos de milagro una ampliación o elaboración simbólica a partir de un hecho o actuación curativa de Jesús, cuyo núcleo histórico es muy difícil de aislar en cada caso.

Las palabras de J. Jeremias sobre la historicidad de los milagros siguen vigentes: «Por consiguiente, aun aplicando normas rigurosamente críticas a las historias de milagros, vemos que siempre queda un núcleo que puede captarse históricamente. Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos. Se trata primariamente de la curación de padecimientos psicógenos, principalmente de las que los textos califican de expulsiones de demonios, realizadas por Jesús con una breve orden; pero también de la curación de leprosos en el sentido amplio en que entonces se entendía esta enfermedad, de paralíticos y ciegos. Son acontecimientos que están en línea con lo que la medicina llama *terapia de superación*» [28].

se considera su estilo de vida (sencillez, sobriedad, autenticidad o manifestación de amor). Véase a este respecto «Criterios de autenticidad histórica», en R. Latourelle, *o.c.*, 70-85.

[28] *Teología del Nuevo Testamento*, 115.

Estas curaciones no fueron importantes sólo para la tradición, sino también para Jesús quien resumió su actividad evangelizadora con estas palabras: «Id a decir a ese don nadie: Yo, hoy y mañana, seguiré curando y echando demonios; al tercer día habré acabado» (Lc 13,32).

Como complemento al capítulo precedente, el que sigue abordará el tema de las curaciones relatadas en el Nuevo Testamento desde el punto de vista de la medicina popular en la Palestina, profundamente helenizada, en la que vivieron Jesús y buena parte de sus discípulos más inmediatos. El Nuevo Testamento, además de expresión y vehículo de una fe religiosa, es un documento histórico de primer orden entre los legados por nuestros antepasados. Un examen lingüístico de este documento, como reflejo de una cultura concreta del Mediterráneo oriental de hace veinte siglos, nos permite obtener luz sobre la concepción de las diversas enfermedades en aquellos momentos y sobre las prácticas terapéuticas a ellas aplicadas. Se podrá entender también cuál es el trasfondo de la concepción acerca de los poderes de Jesús que se transfieren al enfermo, nociones que apenas se hallan atestiguadas en el Antiguo Testamento, pero que cuentan con amplios paralelos en el mundo helenístico y romano. Este punto de vista exclusivamente histórico puede ayudar al teológico para comprender qué mensaje querían transmitir los autores de los textos sagrados al narrar esos relatos de milagro.

7

LAS CURACIONES MILAGROSAS DEL NUEVO TESTAMENTO A LA LUZ DE LA MEDICINA POPULAR

LUIS GIL
Universidad Complutense de Madrid

I. DIVERSOS PLANOS EN LA CONSIDERACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO

§ 1. Conviene distinguir en el Nuevo Testamento dos planos: el religioso como libro santo y el histórico-cultural como documento de un momento en que confluyen las tradiciones del mundo hebreo y las del mundo helenístico. Es en este último plano en el que nos vamos a mover. Los autores de los Evangelios son hombres de su época que relatan, conforme los han entendido, hechos que les han sido relatados y que tratan, a su vez, de hacerlos comprensibles a sus contemporáneos poniendo de relieve —a veces con embellecimientos de su cosecha— cuantos *mirabilia* había en ellos, en su afán de dar a conocer sus asombrosos y maravillosos aspectos, que no otra cosa significan los términos *thaûma* en griego y *miraculum* en latín. Un ejemplo aclarará perfectamente lo que quiero decir: la curación de la hemorroísa que nos ha llegado en los relatos de Mateo (9,20-22), Marcos (5,22-34) y Lucas (8,43-48).

§ 2. El primero, escueto y sobrio, se limita a registrar un hecho milagroso. La hemorroísa se acerca por detrás a Jesús y le coge el borde del manto. Jesús se vuelve y le dice al verla: «¡Ánimo, mujer! Tu fe te ha salvado.» Y en ese mismo instante quedó curada. Marcos amplifica el relato. La mujer lleva doce años con flujo de sangre, se ha gastado inútilmente todo su dinero en médicos. Jesús se da cuenta de que con el contacto sale de él parte de su *dýnamis* («fuerza») y pregunta: «¿Quién ha tocado mi manto?» Cuando mira a su espalda reconoce a la causante de su pérdida dinámica. La mujer, atemorizada y temblorosa (téngase en cuenta que una mujer con la

regla era impura), confiesa la verdad y entonces Jesús le dice: «Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y sabe que estás sana de tu plaga.» Lucas coincide en las innovaciones con Marcos. Pero en su versión la mujer comunica públicamente el motivo que la impulsó a tocar a Jesús y su curación instantánea. En estas dos versiones es visible el deseo de dar mayor dramatismo a la escena y el de buscarle, al propio tiempo, una interpretación racional. La mujer lleva doce años enferma, un exponente en cifras de una afección que se alarga indefinidamente y no remite en ningún momento del día ni del año (doce son las horas del día hebreo, doce las de la noche, doce los meses del año y cuatro las estaciones que multiplicadas por tres, el número del refuerzo mágico, nos dan esa cifra). Desahuciada por los médicos, se ha gastado en ellos todo su caudal y en este aserto salta a la vista el tópico de *relictus a medicis* («desahuciado por los médicos»), tan frecuente en la literatura aretalógica grecolatina, y la no menos tópica contraposición de la codicia de los médicos humanos al filantrópico desinterés de las divinidades curadoras como Asclepio. Por último, se racionaliza la curación postulando la transmisión de una *dýnamis* («fuerza») por contacto, aun sin la intervención de la voluntad de Jesús, como si el hecho milagroso consistiera en el desencadenamiento imprevisto e involuntario de un mecanismo portentoso.

§ 3. Es éste el plano histórico al que aludíamos y del que no queremos salir. El hecho milagroso en sí, la cesación del flujo de la hemorroísa, permanece envuelto en el misterio y pertenece al ámbito de la fe. La manera de relatarlo se sitúa en el plano de lo historiable y estrictamente humano. En lo que sigue haremos un elenco primero de las curaciones de los Evangelios; a través del examen lingüístico trataremos después de obtener alguna luz sobre la concepción de la enfermedad y, por ende, de su adecuada terapéutica; discutiremos a continuación con más detalles las principales dolencias, y examinaremos, por último, la praxis médica seguida en ellas.

II. LAS CURACIONES MILAGROSAS EN EL NUEVO TESTAMENTO, ESPECIALMENTE EN LOS EVANGELIOS

§ 4. Las curaciones milagrosas de Jesús se efectúan:

— *Sobre posesos, endemoniados, lunáticos:*

Los posesos en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21-28; Lc 4, 31-37), el de Gerasa (Mc 5,1-20; Mt 8,28-34; Lc 8,26-39), el joven lunático (Mt 17,14-21; Mc 9,14-29; Lc 9,37-43), el endemoniado mudo (Mt 9,27-31), el endemoniado mudo y ciego (Mt 12,22-24), las pías mujeres María Magdalena, Juana esposa de Cusa, Susana, curadas de espíritus malignos (Lc 8,1-3), la hija de la mujer cananea (Mt 15, 21-28; Mc 7,24-30).

— *Sobre ciegos*:

Los dos de Cafarnaún (Mt 9,27-31), el de Betsaida (Mc 8,22-26), el ciego o ciegos de Jericó (Mt 20,29-34; Mc 10,46-52 [Bartimeo]; Lc 18,35-43), el ciego de nacimiento (Jn 9,1-41).

— *Tullidos de un miembro y paralíticos:*

El hombre de la «mano seca», probablemente un parapléjico (Mc 3,1-6; Lc 6,6-11), el paralítico de Cafarnaún (Mt 9,1-8; Mc 2, 1-12; Lc 5,17-26), el de la piscina probática (Jn 5,1-8), la mujer inclinada (Lc 13,10-17), el siervo del centurión (Mt 8,5-13; Lc 7, 1-10).

— *Leprosos:*

Un leproso (Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16), los diez leprosos (Lc 17,11-19).

— *Un hidrópico:*
(Lc 19,1-6).

— *Una hemorroísa:*
(Mt 9,20-22; Mc 5,2-34; Lc 8,43-48).

— *Un sordomudo:*
(Mc 7,31-37).

— *El hijo del dignatario* (no se precisa la enfermedad):
(Jn 4,46-54).

— *Fiebre:*
La suegra de Pedro (Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39).

— *La oreja de Malco:*
(Mt 26,51; Mc 14,27; Lc 22,49-51; Jn 18,10).

1. *Designaciones de la enfermedad*

§ 5. Las designaciones generales de la enfermedad son *nósos*, «dolencia, morbo» (Mt 10,1); *asthéneia,* «enfermedad»; *malakía,* «debilidad» (Mt 10,1), y metafóricamente, *básanos,* «tormento»; *mástix,* «azote, plaga». Para expresar la noción de «estar enfermo» se emplean verbos denominativos como *astheneîn* y *basanídsesthai* (propiamente, «estar atormentado, aquejado»); perífrasis con *ékhein,* «tener», y *eînai,* «ser, estar», del tipo *ékhein mástigas,* «tener azotes, plagas» (Mc 3,10); *tèn kheîra ékhein xerán,* «tener [la mano] el brazo seco» (Mt 12,9); *exeramménen ékhein tèn kheîra,* «tener secado [la mano] el brazo» (Mc 3,1); *eînai en rhýsei haímatos,* «estar en flujo de sangre» (Mc 5,22; Lc 8,43). Se usa también el verbo *synékhesthai,* «estar retenido, sujeto, dominado»; *synekhoméne pyretôi megáloi,* «dominada por una gran fiebre» (Lc 4,38). Los adjetivos *asthenés* (Lc 9,2) y *árrostos* (Mc 6,5) designan al enfermo, y los verbos *beblésthai,* «estar echado» (Mt 8,14; 9,2), y *katakeîsthai,* «yacer, estar puesto sobre» (Mc 1,29), la noción de «yacer» (en el lecho, en una camilla). La acción de curar se denota de una manera genérica con los verbos *iâsthai* (Lc 9,2) y *therapeúein* (Mt 4,25; Mt 12,15). En otras circunstancias, se recurre a *katharídsein,* «limpiar», en el caso de la lepra (Mt 8,2; 8,3; Mc 1,40; Lc 5,12), y a *apolýein,* «desatar», para describir la curación de la mujer inclinada (Lc 13,10-17) y tal vez la del hidrópico (Lc 13,12; 14,4). Para «ser curado» se usan *iathênai* (Lc 6,18) y *therapeúesthai,* y en los casos concretos mencionados, *katharisthênai,* «quedar limpio» (Mt 8,37), y *apolelýsthai,* «quedar suelto» (Lc 13,12). La cesación de la fiebre se significa con *aphíemi,* «soltar, dejar» (*aphêken autèn ho pyretós,* «la soltó, la dejó la fiebre» [Mt 8,15; Mc 1,31; Lc 4,39]). De todo ello cabe deducir que la enfermedad es algo que de algún modo sujeta al enfermo, lo atormenta o lo ensucia.

§ 6. Los posesos son denominados *daimonidsómenoi,* «demonizados, posesos por un demonio»; *seleniadsómenoi,* «posesos por la Luna, lunáticos», o mediante perífrasis con *ékhein* (*ékhein pneûma álalon,* «tener un espíritu mudo» [Mc 9,14]; *ékhein pneûma daimoníou akathártou,* «tener un espíritu impuro» [Lc 4,31]; *ékhein daimónia,* «tener demonios» [Lc 8,27]) y *eînai* (*en pneûmati akathártoi eînai,* «estar en/con un espíritu impuro» [Mc 1,21-28]). El acto de la posesión se expresa con *lambánein,* «coger, tomar, apoderarse de»

(*pneûma lambánei autón,* «un espíritu le toma»), o bien con *eisérkhesthai,* «entrar, penetrar» (Mc 5,12). Los términos *daimónion* y *pneûma* («espíritu») vienen a ser sinónimos. La cura del poseso rebasa los procedimientos de la terapéutica usual, como se pone bien de manifiesto en la concesión por parte de Jesús a sus discípulos de la «potestad» (*exoysía* [Mt 10,1; Mc 6,7]), «virtud y potestad» (*dýnamis kaì exoysía*) de expulsar a los espíritus inmundos (*pneúmata akátharta*) y de curar «toda dolencia y enfermedad» (Mt 10,1). Y así «no sólo expulsaban muchos demonios, sino que ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban» (Mc 6,13). La expresión *ekbállein tà daimónia,* «expulsar los demonios», reaparece en Marcos (3,15) y en Mateo (8,31), estando también atestiguada la de *ekbállein tà pneúmata,* «expulsar los espíritus». La acción resultante de *ekbállein* es la de *exérkhesthai,* «salir» (Mt 8,32; Mc 5,8.13; Lc 8,29).

El quedar libre de la posesión demoníaca puede expresarse con la pasiva de *therapeúo: tetherapeuménai apò pneumáton ponerôn kaì astheneiôn,* «curadas de espíritus impuros y enfermedades» [Lc 8,1]). Los efectos de la posesión demoníaca van desde las manifestaciones más aparatosas al simple «tener perturbaciones» (*kaì oi enokhloúmenoi apò pneumáton akathárton etherapeúonto,* «y los perturbados por espíritus impuros se curaban» [Lc 6,18]).

§ 7. Una inspección a la terminología de la enfermedad y de la curación permite reconocer que hay dos maneras fundamentales de concebir su etiología, una materialista que explica su génesis por medio de causas naturales y otra espiritualista que recurre a instancias de orden preternatural o sobrenatural. La lepra, según indica el uso del verbo «limpiar» para denotar su curación, se contrae por mecanismos de la primera modalidad y también la ceguera de atenerse a su proceso terapéutico. Dentro de la segunda modalidad entran los casos de posesión demoníaca y la *apólysis* o desatamiento de la mujer inclinada, así como muy probablemente también el del hidrópico. Como quiera que del demonismo hablaremos más adelante, vamos primero a comentar este último caso referido en Lc 13,10-17. Jesús estaba enseñando en sábado en una sinagoga cuando apareció una mujer inclinada que no podía levantar en absoluto la cabeza («estaba inclinada y no podía levantar [*anakýpsai*] del todo la cabeza» [*ibid.* 11]). Al verla, Jesús le dijo: «Mujer, estás suelta (*apolélysai*) de tu enfermedad y le impuso las manos. Y al punto se enderezó y glorificó a Dios.» Como el archisinagogo le reprochara

haber curado en sábado, Jesús replicó (*ibid.* 15): «Hipócritas, ¿cada uno de vosotros no desata en sábado a su buey o a su asno del pesebre y lo lleva a beber? Y ésta, que es hija de Abrahán, a la que ató Satanás hace dieciocho años, ¿no debía ser desatada de esta atadura en el día del sábado?» El tenor del texto no deja lugar a dudas. Jesús se expresa así a sabiendas, eligiendo con toda precisión sus palabras. Entre las treinta y nueve actividades prohibidas en sábado, según Shab 7,2, figuraban el atar y desatar, por ejemplo, camellos o barcos. Si los judíos infringían la prohibición para que no padeciera sed un solo día su buey o su asno, ¿no estaba justificado «desatar» de su enfermedad a una persona que llevaba dieciocho años «atada» a ella? La enfermedad, pues, es concebida como una ligadura o atadura, como un *katadesmós* en suma (tal como en los actos mágicos) que tiene sometida a la paciente al *pneûma astheneías,* al *spiritus infirmitatis* («espíritu de la enfermedad»). La concepción materialista de la dolencia como resultado de la postura forzada impuesta por una sujeción que impide erguirse y la noción de posesión demoníaca se imbrican en este caso inextricablemente.

§ 8. Algo queda también en él muy claro: el causante de la dolencia es Satanás. En los Evangelios, a diferencia de lo que ocurre en los Hechos de los Apóstoles y en los escritos de los Padres de la Iglesia, brilla por su ausencia la noción punitiva de la enfermedad, con lo cual se muestran más cercanos al espíritu de la medicina hipocrática que al del Antiguo Testamento. Como prueba de ello, puede aducirse la curación del hidrópico (Lc 14,1-6) que tiene ciertas semejanzas con la de la *mulier inclinata* («mujer inclinada»), por efectuarse también en sábado, por el reto que Jesús lanza con su pregunta a los doctores de la ley y a los fariseos y por los términos en los que el evangelista resumidísimamente relata los hechos (Lc 14,1-6): «y cogiéndole le curó y le desató (*apélysen*)». La cercanía contextual con el milagro anterior le exime a Lucas de ser más explícito: el participio cogiéndole (= *epilabómenos*) quizá resume un «le impuso las manos», y el verbo, un «desató de su enfermedad» (cf. 13,12). El hidrópico quedaría «desatado, suelto» también de un *katadesmós*. ¿Producido por Satanás? ¿Por magia? Resulta aventurado afirmarlo. Pero es evidente que no se hace alusión alguna a la índole moral del hidrópico y, por ende, al carácter punitivo de su dolencia. Jesús, por lo demás, reacciona enérgicamente contra el prejuicio compartido por griegos y hebreos de que ciertas

enfermedades se deben al castigo de faltas cometidas personalmente o por los progenitores en el episodio de la curación del ciego de nacimiento, relatado por Jn 9,1-41. A la pregunta de sus discípulos: «Rabí, ¿quién pecó, éste o sus progenitores, para que naciera ciego?» Jesús replica: «Ni éste ha pecado ni sus progenitores, sino que [así ha ocurrido] para que se vean las obras de Dios en él». La ceguera de nacimiento no obedece a castigo alguno, sino que en este caso particular es simple motivo para que resplandezcan las obras de Dios.

§ 9. Las curaciones milagrosas de Jesús, fuera del plano terapéutico, reúnen unas características de sociología religiosa que las distinguen de las *Wunderheilungen* («curaciones milagrosas») de los *Heilgötter* («dioses curadores») paganos, según la terminología técnica alemana. Tienen lugar siempre a plena luz, no en la intimidad de una experiencia somnial de *incubatio*. Su valor testimonial rebasa con mucho al terapéutico. Se efectúan instantáneamente, en el contexto inmediato, a la vista de todo el mundo. A diferencia de Asclepio, Jesús no demora su epifanía en reiteradas e infructuosas dormiciones en su templo ni tampoco condiciona el éxito de la curación al seguimiento de una determinada dieta o tratamiento médico revelado en sueños. El resultado de su acción curativa se percibe instantáneamente. Muchas de las curaciones de Jesús se caracterizan también por su carácter escandaloso, por infringir tabúes socio-religiosos tales como el de tocar a seres impuros como la hemorroísa o los leprosos, o el de romper aparentemente el precepto del descanso sabático. Comparte con otras divinidades curadoras la exigencia de la fe en los pacientes para que surta efecto la virtud terapéutica de su acción, y de ahí ese formulario «tu fe (*pístis*) te ha salvado» presente en la narración de tantos milagros. Por último, cuando la curación se efectúa, por decirlo así, a título personal, sin la presencia multitudinaria de testigos, choca la prohibición, incumplida siempre, de divulgar el hecho que Jesús impone al beneficiario del milagro. A nuestro modo de ver, se trata de la orden indirecta de pregonarlo. Un buen conocedor de la psicología humana sabe que el medio más eficaz de propagar una noticia es el comunicarla encareciendo el secreto. Otras veces, por el contrario, como en el caso del endemoniado geraseno, Jesús da la orden explícita de anunciar el milagro al regreso a casa (Mc 5,19).

2. *Tres dolencias particulares: hidropesía, lepra, ceguera*

§ 10. Tras lo dicho, podemos pasar a considerar con cierto detalle tres dolencias, ya mencionadas por su especial manera de concebirse: la hidropesía, la lepra y la ceguera. Según el pensamiento rabínico, el hombre está compuesto por partes iguales de agua y de sangre. Cuando es virtuoso, el equilibrio entre ambos elementos es perfecto; pero cuando peca, el agua predomina sobre la sangre y se hace hidrópico, o la sangre sobre el agua y se torna leproso. De acuerdo con otra explicación, la hidropesía obedece a tres causas: el vicio, el hambre o la magia. De atenernos al texto de Lucas (cf. § 8), el *apélyse,* «desató», con el que se describe la curación del paciente puede referirse a un *katadesmós* mágico.

§ 11. Los hebreos coincidían con los griegos en considerar la ceguera como castigo divino a una falta cometida por el sujeto o algún antepasado. La falta puede ser la contemplación indiscreta de algo prohibido o cualquier tipo de sacrilegio. En la ceguera se manifiesta la *areté* («virtud») de la divinidad ofendida y la dolencia cesa cuando se repara debidamente la falta. En los Evangelios se percibe una reacción contra este prejuicio tradicional, especialmente en el episodio de la curación del ciego de nacimiento en Jn 9,1-41, como ya se ha visto (§ 8). Consecuentemente, la privación de la vista como *Strafwunder* («milagro de escarmiento») no figura en los Evangelios. Sí aparece, en cambio, en los Hechos de los Apóstoles, en el episodio de la conversión de San Pablo en el camino de Damasco y en la curación de éste mediante imposición de manos por Ananías (Hch 9,1-8), y en el cegamiento del mago Elimas por la invocación de San Pablo en Pafos de Chipre en presencia del procónsul Sergio Paulo (Hch 13,8-12).

§ 12. El procedimiento por el que se opera la curación milagrosa de la ceguera es un tacto de los ojos, en el caso de los dos ciegos de Jericó (Mt 20,34: «les tocó (*hépsato*) los ojos y al punto recuperaron la vista»); la palabra imperativa, en el de Bartimeo, también en Jericó (Mt 10,52: «Y Jesús le dijo: Vete, tu fe te ha salvado»), y en el del mismo personaje, cuyo nombre, sin embargo, no se menciona en Lc 18,42: «Recupera la vista, tu fe te ha salvado». Condición previa para que el milagro se realice es la fe, como pone de relieve el episodio de Mt 9,27-31, donde imposición de manos y palabra imperativa se combinan, tras la profesión de fe por parte de los ciegos

(*ibid.* 29: «les tocó [*hépsato*] los ojos, diciendo hágaseos conforme a vuestra fe»). Una terapéutica más compleja se aplica al ciego de Betsaida en Mc 8,22-26. Aquí Jesús coge de la mano al invidente y le lleva fuera de la aldea, le escupe en los ojos y le impone en ellos las manos por dos veces: en la primera, el ciego recupera la visión; en la segunda, la nitidez de las imágenes. La saliva, como lo indica también la curación del «sordomudo» (§ 14), tiene propiedades desligantes. Así, por ejemplo, se estimaba que la procedente del primogénito del padre curaba las enfermedades de los ojos (Baba Bathra 126 b), y, en cambio, la del primogénito de la madre, no. Y por esa razón estaba prohibido aplicar en sábado a los ojos la saliva de quien estuviera en ayunas, cuya fuerza reforzaba esta situación. Operado el milagro, Jesús ordena al paciente regresar a casa sin entrar en la aldea. Este tabú, unido al hecho de que la curación tuviera lugar precisamente fuera de Betsaida, parece asociar de alguna manera con esta localidad el origen de la dolencia. Curaciones milagrosas por medio de la imposición de manos se encuentran también en el mundo pagano [1]. Igualmente por efecto de la saliva, a la que las creencias populares otorgan virtudes curativas. De Vespasiano se contaba que curó a un ciego escupiéndole a los ojos [2].

§ 13. Más laborioso todavía es el proceso taumatúrgico de Jn 9,1-41, que se lleva a cabo en sábado para escándalo de los fariseos. Jesús escupe al suelo, forma un barro con su saliva, lo aplica a los ojos del ciego de nacimiento, ordenándole ir a lavarse a la piscina de Siloé. Una vez obedecida la orden, el paciente adquiere el sentido de la vista. La ceguera es concebida como una especie de adherencia externa que puede arrancarse formando un emplasto curativo sobre la misma que, al eliminarse después con agua, se lleva consigo la causa material de la dolencia. En otros lugares, la sordera (Mt 9,32-34) y la ceguera unida a la mudez (Mt 12,22-30; Mc 3,22-27) se estiman también efecto de la posesión demoníaca. El procedimiento seguido en la curación milagrosa no se especifica, pero evidentemente se trata de la terapia expulsatoria propia de estos casos que, como el propio Jesús advierte a los fariseos, no puede tratarse de una «expulsión (*ekbolé*) en/por medio de Beelzebul».

[1] Cf. Dittemberger, *Syll.* III, 1173.

[2] Tácito, *Hist.* IV 810; Suetonio, *Vesp.* 7; Dión Casio, IV 92; cf. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (RGVV 8,1), 1909, 66, 2.

§ 14. Una curación que ofrece ciertas similitudes con las anteriores es la del «sordomudo» de la Decápolis (Mc 7,31-37), presentado a Jesús para que le imponga la mano. Jesús se lo lleva aparte, le mete los dedos (evidentemente, los índices izquierdo y derecho) en los oídos, coge su lengua y escupe en ella. Mira hacia el cielo y exclama: «Ephphathá, que es "ábrete"». «Y al punto, se abrieron sus oídos, y se desató la atadura de su lengua, y habló correctamente» (7,35). En este caso, en la expresión «se desató (*elýthe*) la atadura de su lengua» no hay connotación mágica alguna. La lengua del mudo lógicamente no articulaba bien los sonidos y el defecto podía interpretarse como una afección de frenillo. La sordera se concibe paralelamente a la ceguera como un «cierre» sensorial. En este pasaje hay una terapéutica mixta, en la que la palabra imperativa se combina con la transmisión de *dýnamis* («potencia») por contacto y las virtudes desligantes de la saliva que, a lo que se ve, no sólo abría los ojos cerrados por la conjuntivitis, sino la lengua trabada. Escupir en las partes enfermas era un uso frecuente en los ensalmos curativos hebreos. Estaba, sin embargo, prohibido hacerlo si se recitaban versículos de la Biblia como: «Toda enfermedad que llevé a los egipcios no la llevaré sobre ti, pues soy el Señor que te cura» (Ex 15,26) [3].

§ 15. Dos son las curaciones de leprosos que aparecen en los Evangelios, una relatada por Mateo (8,1-4), Marcos (1,40-45) y Lucas (5,12-16) con las mismas palabras y otra que sólo se encuentra en Lucas (17,11-19). En ambas, es la palabra imperativa de Jesús el vehículo de la curación, aunque hay particulares en uno y otro caso que merecen un pequeño comentario. El primero tiene lugar en Galilea una vez terminado el sermón de la montaña. Un leproso, acercándose a Jesús, cae de rodillas y le dice: «Señor, si quieres, puedes limpiarme.» Jesús extiende su brazo, le toca y replica: «Quiero, queda limpio» (Mateo, Marcos, Lucas), y al punto «se le limpió la lepra» (Mateo), «se fue de él la lepra y quedó limpio» (Marcos), «se fue de él la lepra» (Lucas). Concebir la lepra como una adherencia de suciedad que mancha el cuerpo es algo que se entiende perfectamente dadas las características de las dos modalidades en que se presenta esta dolencia: la *tuberosa,* que afecta especialmente al rostro (*facies leonina, leontiasis)* y a las extremidades inferiores (*elefantiasis*), y la *maculo-anaesthetica,* que puede producir la pérdida

[3] Véase cap. III, apart. IV, 6.

de los dedos de pies y manos (*lepra mutilans).* Mucho más comprensible es si se tiene en cuenta que tanto los hebreos como los griegos, bajo el nombre genérico de «lepra», entendían todo tipo de enfermedades cutáneas de aspecto desagradable [4]. En el *Corpus Hippocraticum,* el término *lépra* corresponde a lo que modernamente se llama «psoriasis», y hay que llegar a la medicina de la época helenística para encontrar tratados que describan la enfermedad que hoy se entiende por ese nombre.

§ 16. En los LXX, el hebreo *sara'at* se traduce por *lépra,* que incluye dolencias, según se desprende de la lectura de Lv 13, como la tiña. El propio Galeno, *Introd.* 13 (XIV 757 K.), distingue entre *elephantíasis, leontíasis, lépra* (= *ophíasis,* enfermedad que hace caer el pelo), *alopekía* y *lóbe* (*mutilatio*). Que tanto el leproso como Jesús empleen el verbo «limpiar» en referencia a la curación de la lepra se explica no sólo por la especial manera de concebir la enfermedad como adherencia de suciedad, sino por razones de pureza ritual. El leproso era declarado impuro por el sacerdote tras un examen al aire libre en horas sin mucha luz ni mucha oscuridad, una vez aparecidos los primeros síntomas del morbo. Mientras éste durase, el paciente tenía que vivir separado de la comunidad: «Todos los días, cuantos sobre él esté la lepra, siendo impuro, impuro será, se asentará separado, fuera del campamento estará su residencia» (Lv 13,46). No sólo impurifica su contacto, sino su mera presencia en el interior de una casa, o en un encuentro casual, por ejemplo, debajo de un árbol. De ahí las rigurosas leyes de segregación, aludidas por Flavio Josefo en las *Antiqu. Jud.* III 11 y en el *Contra Apion* I 31 («a los leprosos les prohibió permanecer en la ciudad y residir en aldea; deben deambular solos, con las vestiduras desgarradas, y se estima impuro tanto a quien les toca como a quien comparte con ellos el mismo techo»). La residencia en Jerusalén, al igual que a los afectados de gonorrea, les estaba prohibida («la ciudad entera les estaba vedada a los enfermos de gonorrea y a los leprosos» [*Bell. Jud.* V 5, 6]). Fuera de Jerusalén, al menos en los arrabales de las ciudades, podían fijar su residencia, según parecen indicar Mt 26,6-7 y Mc 14,3, que sitúan en Betania, en casa de Simón el leproso, la unción de Jesús por una mujer identificada por Jn 12,1-8 como María, la hermana de Lázaro, en tanto que Lc 7,36-50

[4] Cf. cap. III, apart. II, 3.

hace de ella una pecadora y encuadra la escena en casa de un fariseo llamado Simón. Jesús, al entrar en la morada de un leproso, se hacía impuro según la ley mosaica, y con mayor razón todavía al coger con su mano el brazo de una víctima de tan espantosa enfermedad. Su gesto, empero, no debe interpretarse como un desafío a las creencias de sus contemporáneos (impide estimarlo así la orden que da al curado de ir a cumplir los ritos purificatorios prescritos por la tradición religiosa) ni tampoco como una mera curación por contacto. El tocar el cuerpo del leproso y el compartir con él el mismo techo es un acto visible de caridad, una demostración del amor con que se debe tratar al prójimo enfermo.

§ 17. El pasaje de Lc 17,11-19, por su parte, nos presenta una curación colectiva a distancia, espacial y temporal, por medio de la palabra en la proximidad de una aldea situada en los confines de Samaría y Galilea. Diez leprosos salen al encuentro de Jesús, se detienen guardando las distancias («se detuvieron a lo lejos»), de tal manera que les es preciso alzar la voz para ser oídos («alzaron la voz»). No piden ser curados, sino compasión, dirigiéndose a Jesús con un apelativo poco frecuente: *epistáta* (algo así, valga la irreverencia, como «jefe»). Este se limita a ordenarles ir a presentarse a los sacerdotes y en el camino quedan limpios de su mal, pero sólo uno de ellos —un «individuo de otro linaje», un samaritano— vuelve a expresar, postrado ante Jesús, su agradecimiento. Jesús le ordena levantarse y le despide con un «tu fe te ha salvado», que debe referirse, una vez operada ya la curación milagrosa, o a una imposibilidad de recidiva o a una remisión de los pecados que, a los ojos del vulgo, fueron la causa de la enfermedad. Si el pensamiento rabínico explicó la lepra como un desarreglo en la mezcla de los humores del cuerpo con predominio de la sangre sobre el agua, atribuyó también su origen al castigo de pecados como la calumnia, la soberbia o la cohabitación con una menstruante.

3. *Los endemoniados*

§ 18. El mayor número de curaciones milagrosas del NT corresponde a las de los «endemoniados» (*daimonidsómenoi*) y «lunáticos» (*seleniadsómenoi*): Mt 4,24 (cf. Mc 3,11; Lc 6,18); Mt 8,16 (cf. Mc 1,32; Lc 4,41); Lc 8,1-2, términos que, si en ciertos casos se

aplican a enfermedades mentales o a la epilepsia, en otros abarcan tipos muy diferentes de afecciones, como en parte ya se ha visto. Los demonios, aunque tienen naturaleza espiritual, comparten ciertos elementos corpóreos y por ello bajo formas cambiantes pueden hacerse visibles. Su número es inmenso (el rabino Jochanan, siglo III d. C., afirmaba que había 300 clases de ellos). Residen en la tierra y en el aire, pero tienen cierta predilección por los lugares desérticos e impuros, por las aguas, árboles y arbustos. Su momento preferido de actuación es la noche. Como espíritus malignos pertenecen al reino de Satán, y así, en la descripción del juicio final, dirá el rey: «Id lejos de mí los malditos al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25,4). Su poder sobre los hombres lo adquirieron al incurrir éstos en la idolatría y lo perderán definitivamente a la llegada del Mesías. Como servidores del maligno, los demonios o espíritus causan las enfermedades, y así los rabinos hablan, por ejemplo, del espíritu de la dolencia de almorranas, del espíritu de la impureza (en el Testamento de los Doce Patriarcas, Test. de Rubén, se asigna un *pneûma* a cada uno de los pecados capitales), del espíritu de la sordera, etc.

§ 19. La protección contra los demonios la deparan Dios y sus santos ángeles, pero también la palabra de Dios y el cumplimiento de sus mandatos. Pero, según los casos, también son eficaces los amuletos, los conjuros y la observancia de ciertas medidas de precaución, como el no acercarse a los cementerios, no penetrar en ruinas, no dormir solo en casa y el lavarse cuidadosamente las manos al levantarse. Hay hombres que adquirieron la técnica de dominar los demonios como el sabio Salomón, cuyo nombre aparece en infinidad de fórmulas mágicas y conjuros. Pero tampoco personajes más o menos contemporáneos de Jesús se le quedaban a la zaga. Flavio Josefo (*Antiqu. Iud.*, VIII 2,3) refiere el caso de un tal Eleazarus, que liberó en presencia de Vespasiano y de sus tribunos militares a posesos por los demonios. Para expulsarlos de sus cuerpos, les ponía debajo de las fosas nasales un anillo que contenía una raíz prescrita por Salomón. Sacaba así fuera del cuerpo del paciente al demonio y le conjuraba a no penetrar en su víctima de nuevo. Y para convencer a la concurrencia de que los demonios salían efectivamente de los cuerpos traía una copa llena de agua o una jofaina y ordenaba al demonio tirarse a ella.

§ 20. En el NT aparecen junto a los «espíritus malignos» (*pneú-*

mata ponerá [Lc 8,2]), «los espíritus de las enfermedades» (*astheneiôn* [Lc 8,2]), un «espíritu impuro» (*akátharton* [Mc 1,23]) llamado por Lucas «espíritu de demonio impuro» (4,33) y un «espíritu sordo y mudo» (Mc 9,25). A ellos, como se deduce de la terminología empleada, había que añadir la «fiebre» (cf. Mt 8,15; Mc 1,31; Lc 4,31). Dentro de los casos de «posesión» demoníaca, el que mejor se puede identificar con las categorías de la medicina actual es el del joven lunático (Mt 17,14-21) o «endemoniado» (Mc 9,14-29; Lc 9,37-43) que lleva su padre a Jesús, visto que sus discípulos habían sido incapaces de curarle. Sus caídas repentinas a la lumbre, al agua (Lucas, Marcos), los espumarajos, el rechinar de dientes, las convulsiones, los retorcimientos en el suelo (Marcos, Lucas) permiten suponer que los ataques del «espíritu sordo y mudo» son crisis epilépticas. De diagnóstico también relativamente fácil es la dolencia de los dos gadarenos (Mt 8,28-34) o del geraseno de Marcos (5,1-20) y Lucas (8,26-39). La discrepancia en el número de los posesos les induce a postular una posesión múltiple también en el caso de María Magdalena («de la que habían salido siete demonios» [Lc 8,2]) a Marcos y a Lucas y dar el nombre de legión a los muy numerosos espíritus instalados en el cuerpo del enfermo, tantos como para poder penetrar en la piara de dos mil cerdos (Mc 5,13) que pacía por los alrededores. Se trata de un loco (o de dos) como lo indica el hecho de que durmiese entre las tumbas, ya que, como el propio Rabí Huna reconocía, el pernoctar en ellas, así como el desgarrarse los vestidos y golpearse, era un signo claro de la locura infundida por el demonio de la impureza que moraba en las sepulturas.

§ 21. Este milagro merece un pequeño comentario por sus características especiales. Choca en primer lugar que pudiera haber una piara de cerdos tan numerosa en un entorno neotestamentario, pero esta dificultad desaparece si el episodio se sitúa, con Mateo, en la Decápolis, al sureste del lago Tiberíades, en el territorio de Gádara, localidad perteneciente al número de las ciudades helenísticas de mayoría no judía, según Flavio Josefo (*Antiqu. Jud.* XVII 11,4; *Bell. Jud.* II 6,3). Choca también en este milagro la conversación que sostienen los espíritus impuros con Jesús cuando tenía por norma, como dicen Marcos (1,34) y Lucas (4,41), no dejarles hablar porque sabían que era el Cristo. La pregunta que le hacen en Mateo 8,29: «¿viniste aquí antes de tiempo para atormentarnos?», se debe a que el poder de los demonios desaparecerá con la llegada del Mesías. Por

último, el que los demonios pidieran, en caso de ser expulsados de su(s) víctima(s), ser transferidos a los cerdos se explica por el principio de «lo semejante con lo semejante», por la homeopática atracción hacia lo impuro de los espíritus impuros. El que los cerdos con sus nuevos inquilinos dentro se arrojaron al agua se debe también a la predilección de los «espíritus impuros» por los lugares acuáticos.

§ 22. La expulsión de los demonios se opera siempre con la palabra imperativa, tal como dice Mt 8,16: «y expulsó a los demonios con la palabra (*lógoi*)». A veces se emplea el verbo *epitimân*, «increpar, conminar», para describir la orden conminatoria de una manera genérica: «y le conminó Jesús y salió de él el demonio» (Mt 17,18; cf. Mt 1,25; Mc 9,25; Lc 9,42); en sentido parecido, véase Lc 4,41. La ceremonia de la *ekbolé,* «expulsión», consta de tres momentos: el *anagnorismós,* «reconocimiento»; la *epitagé,* «orden», y el *éxodos,* «salida». Los demonios, al acercarse Jesús, le reconocen y proclaman a voces su identidad y la incompatibilidad entre su divina esencia y la suya: «tú eres el Hijo de Dios» (Mc 3,11; Lc 4,41), «sé quién eres: el Santo de Dios» (Mc 1,24; Lc 4,31), «¿qué tienes tú que ver con nosotros, Hijo de Dios» (Mt 8,28; Lc 4,34; «Hijo de Dios, el Altísimo» [Mc 5,7]). Una vez sentadas las respectivas posiciones, Jesús ordena al demonio (o los demonios) salir del cuerpo de su víctima escuetamente, como en el episodio de los endemoniados de Gádara («íos» [Mt 8,31]), con una conminación simultánea a callarse («cierra el pico y sal de él» [Mc 1,25; Lc 4,35]) o con la mención en vocativo del género demoníaco causante de la posesión, como en el caso del muchacho endemoniado que tenía el «espíritu mudo y sordo» de Mc 9,25: «conminó al espíritu impuro diciéndole: "espíritu mudo y sordo, yo te lo ordeno, sal de él y no vuelvas a entrar en él"». La dolencia del joven, como ya se ha dicho (§ 20), era la epilepsia, lo que nos hace suponer que la del endemoniado sordo de Mt 9,32-34 era la misma y el procedimiento de su curación igual. Sólo en una ocasión Jesús pregunta el nombre del demonio, como si este requisito fuera necesario para dominarlo («¿Cuál es tu nombre? Y le dice: "Mi nombre es Legión, porque somos muchos"» [Mc 5,9]). A veces, la orden es implícita, con una *actio in distans* simultánea, como en el caso de la hija endemoniada de la mujer cananea (Mt 15,21-28) o sirofenicia (Mc 7,24-30), que le pide humildemente a Jesús que dispense a su hija un tantico de su favor como las migajas que se deja comer a los perros cuando caen de la mesa al

suelo. Jesús le respondió: «¡Oh mujer, grande es tu fe! Hágase como quieres» (Mt 15,28). Y en la versión de Marcos (7,29): «Por esa razón vete. Salió de tu hija el demonio.» Un caso parecido de *actio in distans,* aunque no se especifica si la enfermedad estaba producida por la posesión demoníaca, es la curación del hijo del «funcionario real», que estaba en Cafarnaún, desde Canaán, adonde su padre fue a ver a Jesús (Jn 4,46-54).

§ 23. La salida del demonio siempre se produce precipitadamente, con estrépito y grandes voces. La víctima cae al suelo entre convulsiones o queda como muerta: cf. Mc 1,26 (Lc 4,35); Mt 8,32 (Mc 5,13; Lc 8,33); Mt 9,26. En Lc 4,41 parece que el reconocimiento de Jesús se efectúa en el momento de la salida y no en la fase inicial de la ceremonia («salían también demonios de muchos, chillando y diciendo: "Tú eres el Hijo de Dios"»). Como condición para el éxito de la *ekbolé* («expulsión») parece requerirse en ciertos casos difíciles la oración y el ayuno en el expulsador. Así ocurre con la curación del muchacho endemoniado en Mc 9,14-29. Los discípulos de Jesús a quienes había acudido el padre del joven en primer lugar habían sido incapaces de liberarle del demonio, a pesar de tener concedida por él «potestad de expulsar los espíritus impuros» (cf. Mt 10,1; Mc 6,7; Lc 9,1). Y al preguntarle en privado éstos la razón de su impotencia en aquel caso, les respondió el Maestro: «Este género no puede salir con nada, salvo con la oración y el ayuno» (Mc 9,29).

4. *Otras curaciones*

§ 24. El motivo del fracaso de los apóstoles en última instancia reside en la diferencia de rango existente entre la «potestad» (*exoysía*) delegada y la que se tiene por derecho propio. Los escribas, asombrados de los poderes de Jesús, trataban de atribuirles un origen demoníaco: «Decían que tenía Belcebú y que expulsaba los demonios con el jefe de los demonios» (Mc 3,22). Fue entonces cuando Jesús les convocó, y tras explicarles que Satanás no podía alzarse contra sí mismo, les reveló su secreto con aquellas terribles palabras: todos los pecados y todas las blasfemias les serán perdonados a los hombres, pero «aquel que blasfemare contra el Espíritu Santo, no tiene remisión en la eternidad, sino que será reo de un pecado eterno». Y ello «porque decían: "tiene un espíritu impuro"»

(Mc 9,29-30). La razón, pues, del poder de Jesús sobre los espíritus impuros que se apoderaban de los hombres estribaba en que tenía dentro de sí el *Spiritum Sanctum*.

§ 25. Desde el punto de vista de las concepciones populares, la fiebre presenta un problema, ya que hay discrepancia en el procedimiento de su curación. La suegra de Pedro yace en la cama con calentura, Jesús le toma la mano («la tocó» [Mt 8,15], «habiéndole cogido la mano» [Mc 1,30]) y al punto la fiebre desaparece. En cambio, Lc 4,39 dice «conminó a la fiebre, y ésta la soltó». La coincidencia en el empleo del verbo *epitimân* («conminar»), que denotaba la *epitagé* («orden») en la *ekbolé* («expulsión») de la posesión demoníaca, hace pensar en una concepción demonista de la fiebre. Textos talmúdicos parecen apoyar esta interpretación. El rabí Jehuda aseguraba que la palabra es mala para los ojos y buena, en cambio, para la fiebre, y rabí Acha ben Ashi recomienda decir para ahuyentarla lo que le dijo Dios a Moisés cuando vio arder la zarza: «No te acerques aquí» (Ex 3,5; cf. Strack-Billerbeck I, pág. 480). El hecho de que para la desaparición de la fiebre se emplee el verbo *aphiénai* («soltar», «dejar») no sólo en el caso de la suegra de Pedro (Mt 8,15; véase Lc 4,39), sino también en la curación a distancia del hijo del funcionario real, desde Canaán, donde se hallaba Jesús, a Cafarnaún, donde se hallaba aquél (Jn 4,52), parece presuponer un estado de posesión.

§ 26. Hay en los Evangelios cuatro curaciones de tullidos, total o parcialmente, con los que tiene gran parecido la *égersis* («levantamiento», que no debe confundirse con la *anástasis,* «resurrección») de la hija de Jairo, aparentemente muerta. En todas ellas el procedimiento terapéutico empleado es la palabra imperativa. Como el grado de su complejidad es variable, comenzaremos por la más sencilla, la curación a distancia del siervo paralítico del centurión (Mt 8,6), agonizante (Lc 7,2). Jesús, admirado de la fe del militar, la comenta en voz alta y le dice: «Vete, hágasete conforme lo creíste» (Mt 8,13). En Lucas (7,9-10), la orden es implícita: basta el comentario admirativo de Jesús para que el siervo quede sano. La curación del individuo de la «mano seca» tiene en común con la de la mujer inclinada y la del hidrópico el hecho de plantear el problema de si es lícito o no curar en sábado. La coincidencia entre Mt 12,13; Mc 3,5, y Lc 6,10 es total. Jesús dijo: «extiende tu mano», y la mano volvió a su estado normal. El caso del paralítico de Nazaret suscita tangencialmente la cuestión —que no vamos a debatir— de la rela-

ción entre la curación y el perdón de los pecados y, por ende, entre pecado y enfermedad. Jesús le dice al paralítico que le traen en unas angarillas: «Ánimo, hijo, se te han perdonado los pecados», y pregunta a los escribas que habían oído sus palabras si era más fácil pronunciar esa frase o la de: «Levántate y anda.» Y en demostración de que tenía potestad para lo primero, le dice al paralítico: «Levántate, coge tu camilla y vete a casa» (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26).

§ 27. En el relato del paralítico de la piscina probática (Jn 5, 1-24), el milagro de Jesús se enmarca en el contexto de las creencias populares judías. Según se creía, de cuando en cuando el ángel del Señor descendía sobre el agua mansa de aquella alberca donde se solía lavar las ovejas del sacrificio y la agitaba. El primer enfermo que se introdujera en ella quedaba curado de su dolencia. El agua es un elemento purificador, mientras no se ha contagiado de los miasmas de la enfermedad, y por eso se entiende que sólo el primer enfermo que en la piscina se sumergiera pudiera quedar limpio de su mal. La virtud del agua se refuerza con la «potencia» de un ser de naturaleza espiritual enviado a veces por Dios, al que se le puede llamar *ángelos,* «enviado, mensajero», o *pneûma,* «espíritu», de la misma manera que en los pseudoepígrafos se mencionan el «espíritu del mar» o los «espíritus de las aguas». Entre la muchedumbre de ciegos, cojos, «secos» y enfermos de toda índole, que aguardaban en unos pórticos vecinos el momento de zambullirse, había un paralítico que durante treinta y ocho años había esperado en vano que alguien le introdujera en el agua. Jesús le dijo: «Levántate, coge tu cama y anda.» El milagro, al igual que otros, se había operado en sábado, y como entre los 39 trabajos prohibidos en ese día figuraba el transportar o cambiar algo de lugar (Schab 7,2), los judíos se lo hicieron notar al curado cuando le vieron con su camilla a cuestas. Y el caso provocó un nuevo choque de Jesús con las autoridades religiosas.

§ 28. La *égersis* («levantamiento») de la hija del archisinagogo Jairo se opera mediante la palabra imperativa y el contacto según Mc 5,41 («y cogiendo la mano de la muchacha le dice *Talitha kum*, que traducido es "muchacha, te estoy hablando, levántate"») y Lc 8,54. En cambio, Mt 9,25 sólo menciona el contacto. Los tres evangelistas emplean la misma expresión «coger de la mano» y coinciden en que la muchacha estaba en realidad dormida y no muerta. El mecanismo del acto lo explica con mayor exactitud Lucas. La pa-

labra de Jesús desempeña aquí la función que pudiéranos llamar eisagógica o eisbólica (de «introducción»), contraria a la de la *ekbolé* («expulsión»), a saber: la de reintroducir en el cuerpo de la muchacha su propio espíritu que transitoriamente la había abandonado. Y así, tras la orden de Jesús, «volvió su espíritu y al punto se levantó» (Lc 8,55). La *égersis* del hijo de la viuda de Naín, éste sí realmente muerto, sigue la misma pauta: Jesús toca el ataúd y dice: «Muchacho, te estoy hablando, levántate» (Lc 7,14).

§ 29. Por último, la única afección traumática que cura Jesús, la de la oreja cortada por uno de sus acompañantes (Pedro en Jn 18,10) al siervo (llamado Malco según Jn 18,10) del sumo sacerdote en el episodio de su prendimiento, se opera también por contacto. Ninguno de los evangelistas que narran el acto (Mt 26,51-54; Mc 14,47-49; Jn 18,10-11) la menciona. Unicamente Lucas (22,51) dice: «y habiendo tocado la oreja, la curó».

CONCLUSIÓN

§ 30. En resumen, las curaciones del NT se operan por la palabra imperativa y por contacto. La palabra puede ser una escueta orden, una orden tras la comprobación de la fe, una orden que opera a distancia o una orden implícita. El contacto va desde el simple toque o roce, lo que se expresa con el verbo *háptesthai,* «tocar», al asimiento denotado por *krateîn,* «coger» + genitivo, la imposición de la mano derecha o de ambas manos. Este procedimiento mediante el cual —como explica Lucas— se estimaba que parte de la «potencia» (*dýnamis*) de Jesús se transfería al enfermo no está atestiguado en el AT, pero cuenta con amplios paralelos en el mundo helenístico y romano. Hay procedimientos mixtos en los que la palabra se une al contacto o se recurre a sustancias como la saliva o la tierra, a las que las creencias populares atribuían virtudes curativas.

Consideramos anteriormente (cap. 2.º) el posible trasfondo y los casos, al menos aparentes, de magia que encontramos en el Antiguo Testamento. Señalábamos también cómo la religión veterotestamentaria evolucionaba hacia unos esquemas religiosos más sublimados, en los que la independencia absoluta de la divinidad hace imposible teóricamente la magia. Respecto al Nuevo Testamento —*corpus* de escritos en el que la concepción de la divinidad es más evolucionada y acorde con los estratos más avanzados del Antiguo Testamento—, investigaciones modernas han señalado también un trasfondo mágico y la existencia de acciones claramente mágicas tanto en los milagros de Jesús como sobre todo en las historias de hechos portentosos realizados por los Apóstoles. ¿Puede decirse que el Nuevo Testamento no se ha desembarazado aún totalmente de una mentalidad mágica? ¿Era el Jesús taumaturgo un mago como han sostenido diversos investigadores? ¿Son los apóstoles unos aprendices de magos? ¿Hay diferencia entre la intención y la interpretación que el propio Nuevo Testamento ofrece de los hechos portentosos que narra y la que presentan otros escritos religiosos paganos y judíos de la época? Responder a estas cuestiones será objeto del siguiente capítulo.

8

¿HAY MAGIA EN EL NUEVO TESTAMENTO? *

HOWARD CLARK KEE
Universidad de Pennsylvania

El primer paso al intentar responder al tema que aparece explícito en el título a mí asignado en este capítulo —¿existe magia en el Nuevo Testamento?— requiere que nos planteemos una cuestión anterior: ¿qué es la magia? Definir la magia no fue una cuestión propia de la época de la postilustración, sino que el intento se retrotrae a escritos del siglo I de nuestra era tales como las *Leyes Especiales* de Filón de Alejandría, la *Historia Natural* de Plinio el Viejo y tiene antecedentes en los *Diálogos* de Platón [1]. La cuestión de qué constituye la magia es tratada también por Apuleyo y Filóstrato, tal como señalaremos posteriormente. Incluso la pretensión de que Jesús realizó sus acciones extraordinarias por medios mágicos fue formulada de modo explícito en el siglo II por Celso, en su *Discurso Verdadero*, tal como sabemos por las citas de Orígenes de Alejandría en su refutación en el *Contra Celso* [2].

Por consiguiente, tampoco la cuestión de la imbricación de los

* Texto original en inglés. Versión española del editor.

[1] En el *Cármides* 157, Platón une los cuidados del cuerpo —que los médicos griegos pueden llevar a cabo— con la solicitud por el alma, respecto a lo cual «son totalmente ignorantes». Este cuidado del alma puede efectuarse utilizando «bellas palabras» y por medio de la «temperancia bien implantada en el alma». Con tales medios «se imparte salud rápidamente no sólo a la cabeza, sino a todo el cuerpo». En el *Banquete* (203), el filósofo afirma que a través del *eros* «se concede a los humanos toda clase de adivinación (*mantiké*) y las técnicas del sacerdocio..., la clarividencia (*manteían*) y la magia (*goeteían*)». Por medio de este sistema demónico de comunicación tiene lugar toda conversación de la sociedad (humana) con los dioses. «Quien sea sabio en esas materias es un hombre espiritual (*daimonios anér*).» Para Platón, claramente, *daimonia* es un término positivo y no la designación de un poder maligno con las connotaciones negativas que posteriormente tiene.

[2] Citamos la edición de H. Chadwick (Cambridge University Press) de 1965.

milagros y la magia ni la afirmación explícita de que Jesús fue un mago son tesis modernas, aunque esta última haya sido propuesta recientemente por autores como Morton Smith en su obra *Jesus the Magician* [3] y por John M. Hull en *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* [4]. El descubrimiento de gran cantidad de papiros mágicos de Egipto durante los pasados cien años [5] y la publicación más reciente de textos mágicos judíos, el *Sefer ha-Razim* [6], así como los nuevos análisis de los relatos taumatúrgicos en obras grecorromanas tales como la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato, y las *Metamorfosis,* de Apuleyo, han llevado a algunos estudiosos a unirse a la opinión de Celso y clasificar a Jesús entre los magos. Celso, sin embargo, no negaba que ciertos humanos podían llegar a ser seres divinos (tales como Asclepio/Esculapio, Dioniso/Baco y Heracles/Hércules) [7] o que otros individuos divinizados posteriormente no pudieran emitir profecías o realizar milagros [8]. Celso, al negar que Jesús fuera un taumaturgo, no se basaba en un escepticismo racionalista, sino en su evaluación negativa del Nazareno como persona. Lo que estaba en cuestión era la integridad y el *status* de aquellos de quienes se afirmaba que habían realizado milagros. Teniendo en cuenta esta problemática, tornemos ahora nuestra atención hacia el examen de algunos textos del mundo grecorromano en los que se describen hechos extraordinarios realizados por ciertos individuos.

I. LOS FACTORES «MAGIA, MILAGRO Y MEDICINA» EN LOS TEXTOS GRECORROMANOS

Este tipo de cuestión es el que se plantea Plinio el Viejo, en su *Historia Natural,* cuando responde a ciertas acusaciones de sus críticos, a saber: que las curaciones que afirma haber conseguido son en realidad el resultado de magia. Plinio resalta el claro contraste entre la medicina y la magia. Tras presentar una serie de ejemplos de remedios naturales y de sustancias naturalmente dañinas, explica: «De aquí

[3] *Jesús el mago,* Nueva York (Harper and Row) 1978.

[4] *Magia helenística y la tradición sinóptica,* Londres (SCM Press) 1974.

[5] Véase nota 11.

[6] *Sepher ha-Razim: The Book of Mysteries,* versión inglesa de M. A. Morgan, Chico, CA (Scholar Press) 1983.

[7] *Contra Celso* 3,22.42.

[8] *Contra Celso* 3,5.

surgió el arte de la medicina. La naturaleza ha decretado que sólo tales cosas han de ser nuestros remedios: están en todas partes, son fáciles de descubrir y no cuestan nada; éstas son de hecho las que sustentan nuestra vida. Más tarde, el fraude de los humanos y el astuto afán de lucro condujo a la invención de los laboratorios de charlatanes en los que a cada cliente se le promete un nuevo plazo de vida mediante un precio. Rápida y locuazmente repiten esos individuos recetas complicadas y misteriosas mixturas; suponen que Arabia y la India son los almacenes de esos remedios, y una pequeña úlcera es cargada con los costes de una medicina del Mar Rojo, aunque los genuinos remedios componen la cena diaria del más pobre» [9]. La verdadera curación, insiste Plinio, tiene lugar por medio de una recta comprensión de la naturaleza y el uso de remedios que aquella misma ofrece: eso es la medicina. Los que por un personal afán de lucro aceptan honorarios y recomiendan remedios costosos son magos.

De todos modos, Plinio no desprecia totalmente la magia. En medio de un apartado en el que trata sobre los efectos curativos y beneficiosos de diversas plantas y flores, incluso algunas de efectos sorprendentes, señala: «La tarea que me he propuesto, hablar de plantas maravillosas, sugiere que diga también unas pocas palabras sobre aquellas que son mágicas. Porque ¿qué plantas son más maravillosas que ésas? Fueron puestas en nuestro conocimiento en primer lugar, en esta parte del mundo, por Pitágoras y Demócrito, quienes tuvieron como autoridades a los Magos.» Sigue luego una descripción de tales plantas, atribuida a esos dos personajes y a sus sucesores (99-101). Este pasaje nos avisa, sin embargo, que la magia se utiliza en dos sentidos diferentes; para significar: 1) los avariciosos designios de los charlatanes, y 2) la sabiduría del Próximo Oriente atribuida a los *magoi* o magos. Estos últimos formaban la clase sacerdotal persa mencionada por Heródoto (1,132) y Heráclito (frag. 14), que habían tenido acceso a los misterios divinos y eran los dirigentes de una religión peculiar (*Hist. Nat.* XXVI 5-9).

Al concebir el surgimiento de la medicina como un procedimiento autoconsciente, Plinio describe cómo el método de los remedios naturales que utiliza plantas y raíces floreció hasta que Asclepíades ofreció su propia alternativa de remedios naturales, lo que fue el comienzo de la práctica médica: 1) ayuno; 2) abstinencia de

[9] Plinio, *Historia Natural* XXIV 1,5.

vino; 3) masajes; 4) caminatas; 5) varias clases de paseos en carro. Asclepíades «convenció a casi toda la raza humana, como si fuera alguien enviado del cielo» (26,7). Prescribió también ciertas clases de vino, baños, camas basculantes. Sin embargo, eran muy reprensibles sus apelaciones a «los engaños mágicos» (26,9), que utilizando plantas y otros objetos afirmaban poder cambiar la corriente de los ríos y el curso de las guerras. Plinio alaba a los hombres de antaño que descubrieron los beneficios de las plantas y nos transmitieron esa información. «Indudablemente incluso la munificencia de la naturaleza misma parece haber sido superada por (estos hombres) si esos descubrimientos han sido el resultado del empeño humano. Pero tal como son las cosas, es claro que esta munificencia ha sido obra de los dioses —o al menos debida a su inspiración, incluso aunque el descubridor real fuera un humano— y también que la misma Madre de todas las cosas ha sido la productora de las hierbas y la que ha hecho que nos fueran conocidas» (27,1). Así, la medicina es considerada por Plinio como un medio de generar beneficios a la vida humana poniéndose en sintonía con el mundo natural, pero el conocimiento de esos beneficios es un don de los dioses.

Hacia el 160 d. C. Apuleyo, mientras residía en Oea (la moderna Trípoli, en el norte de Africa), fue acusado de practicar la magia. En su *Apología* (47) reconoce que en el antiguo derecho romano, tal como se recogía en la Ley de las XII Tablas, la magia estaba prohibida. Pero luego cita a Platón respecto a la educación de los príncipes persas (*Alcibíades* 121): «A los catorce años el príncipe es entregado a los maestros reales..., que tienen la fama de ser los mejores entre los persas de cierta edad (uno de ellos es el más sabio [del país]). El primero le instruye en el "magismo" de Zoroastro..., que es la adoración de los dioses, y le enseña también los deberes del cargo real.» Indica ulteriormente (30) que se decía de Pitágoras que había sido discípulo de Zoroastro y que se había ejercitado en la magia. Citando unos versos de Homero sobre los remedios que proporciona la naturaleza [10], nota finalmente (40) que «la naturaleza con imparcial munificencia ha distribuido e implantado muchos remedios a través de todas las otras cosas creadas». Estos datos

[10] *Odisea* 4,229: «La Tierra, dadora de grano, proporciona... una suma de drogas (*phármaka*) de las que muchas son sanadoras, mezcladas en una copa, y otras muchas dañinas.»

pueden ser buscados por los médicos, filósofos (¿taumaturgos?) y magos. La cuestión es: ¿según qué concepción del mundo van a ser empleados estos remedios? Apuleyo plantea la cuestión en la forma de una pregunta retórica (40): «¿Debe permitirse a los augures que exploren el hígado de las víctimas y no va ser posible consultarlas para un filósofo, que conoce su propio poder de obtener un omen de cualquier animal y que es el sumo sacerdote de cualquier divinidad?» Después de aludir a los fenómenos de la adivinación y profecía —a los que caracteriza como (42) «premio a los encantamientos mágicos (*canticis*)—, recuerda (43) cómo Platón describe unos seres intermedios entre la divinidad y los humanos que practican la adivinación y realizan milagros (*Banquete* 202E) y cómo tienen el poder de «interpretar y comunicar asuntos humanos y divinos a los dioses y cosas divinas a los humanos».

En respuesta a la acusación de haber tratado con magia en sus esfuerzos por curar a un muchacho epiléptico (45), Apuleyo asegura que los medios curativos por él usados eran propios de la medicina —pues intentaban determinar las causa de la dolencia— y no mágicos (51). Lo que Apuleyo había transportado en su pañuelo (55) —instrumentos mágicos, supuestamente— eran emblemas y recuerdos de su pasada iniciación en diversos misterios, no utensilios mágicos. Igualmente, la imagen en madera que transportaba no era un ingenio mágico, sino una figura de una divinidad, Mercurio (63-65). Apuleyo sostiene que todo ello estaba de acuerdo con las enseñanzas de Platón (*Fedro* 247B-D), quien había sostenido que lo dedicado a la divinidad debía ser de materiales baratos, madera o piedra, no oro, marfil o bronce. Por consiguiente, no había base alguna para esas acusaciones de magia, puesto que sus motivos y métodos eran los propios de los que utilizan remedios naturales y practican la devoción a los dioses.

Filón de Alejandría se muestra crítico respecto a los que practican la magia. En los *Sueños* (*de somniis* I 220) observa que, como hombre de Estado, la elección de José de un manto de variados colores muestra que en ese momento «iba vestido con una mezcla extremadamente escasa de verdad, que incluía largas porciones de falsedad, probabilidad, plausibilidad, y conjeturas, de las cuales surgen todos los sofistas de Egipto: augures, ventrílocuos, adivinos, los proficientes en añagazas, encantamientos y brujerías, de cuyos artificios insidiosos no es fácil escapar». Filón continúa contrastando el invo-

lucramiento con malvados engaños de la existencia humana con la experiencia transformadora de Dios: «Porque cuando la santa palabra nos ha purificado con la aspersión de aguas dispuestas para nuestra santificación, y, conduciéndonos a la prueba, nos ha cubierto con las variadas riquezas de los secretos de la verdadera filosofía y cuando ha hecho uso de ellos de modo claro, distinto y brillante, esa palabra censura el mal intencionado carácter que pretende estropear los efectos del tratamiento antes indicado... No puede haber agobiante temor para aquel que confía en la esperanza de la divina compañía, aquel a quien se dirigen las palabras: "Soy el Dios que se ha aparecido a ti en el lugar sagrado" (Gn 31,13). Ciertamente una muy noble causa de vanagloria para el alma es que Dios se digne mostrarse a sí mismo y conversar con ella.»

En las *Leyes especiales*, I 315, Filón diferencia a un verdadero profeta de un mago (*goês*): «Si alguien se disfraza bajo el nombre y guisa de profeta, y asegurando estar poseído de inspiración divina nos induce a adorar a dioses reconocidos por diversas ciudades, no deberíamos prestarle atención, engañados por su autodesignación como profeta. Porque tal individuo no es un profeta, sino un *goês*, puesto que sus oráculos y afirmaciones son falsedades inventadas por él mismo.» En su *Vida de Moisés,* Filón compara al *magos* con el profeta espiritual (*Vita Mosis* I 227). Aunque acepta el trabajo de los *magoi* como una investigación científica («entre los persas existe la orden de los *magoi*, que investigan silenciosamente los hechos de la naturaleza para obtener conocimiento de la verdad, y a través de visiones más claras que las palabras reciben y transmiten las revelaciones de la divina excelencia»), Filón diferencia entre la auténtica investigación de la verdad y las pretensiones y métodos de los charlatanes. En las *Leyes Especiales,* III,100-101, efectúa una clara distinción: «Ahora bien, la verdadera magia, la visión científica por medio de la cual se presentan los hechos de la naturaleza con una clara luz, es percibida como un objeto apropiado de reverencia y deseo de poseerla; es objeto de cuidadoso estudio no sólo por parte de las personas ordinarias, sino por los reyes y los más grandes de entre ellos, particularmente los de los persas, en tal grado que se dice que nadie en ese país es ascendido al trono a menos que antes haya pertenecido a la casta de los magos. Pero existe una falsificación de esa magia, denominada más propiamente una perversión de la técnica (*kakotechnia*), ansiada por charlatanes y parásitos, las más bajas

entre las mujeres y la población esclava, que hacen de ella su profesión para tratar con purificaciones y antídotos contra hechizos, y prometen con una suerte de filtros y encantamientos (*philtrois kai epodais*) trocar el amor de los hombres en enemistad mortal y su odio en profunda afección.» Moisés tenía razón en ordenar la ejecución de esos tales cuando eran descubiertos dentro de la comunidad (102).

En su *Vida de Apolonio* (5,12), de finales del siglo II, Filóstrato describe la habilidad de ese personaje para predecir el futuro, que atribuye a la fuerza divina (*daimonia kinesei*), rehusando interpretarla como prueba de que Apolonio es un brujo (*goês*). Filóstrato denuncia a estos últimos: «Los brujos (*goêtes*), a quienes por mi parte cuento entre los más infortunados de los humanos, pretenden alterar el curso del destino, recurriendo a la tortura de los espíritus perdidos o bien a bárbaros sacrificios, o a ciertos encantamientos y unciones. Muchos de ellos, acusados de tales prácticas, han admitido que eran adeptos a ellas. Pero Apolonio se ha sometido a los decretos de los hados y sólo predijo que ciertas cosas debían ocurrir; pero su clarividencia no se debía a brujería (*ou goieteouon*), sino a lo que los dioses le habían revelado.»

II. LOS PAPIROS MAGICOS

Afortunadamente, entre los textos del período grecorromano preservados hasta hoy, existe una buena cantidad de material mágico publicado en los *Papiros de la Grecia Mágica* [11], muchos de los cuales datan de los siglos IV y V de nuestra era. En estos documentos se invoca a un vasto número de deidades, o agentes y fuerzas divinas: Adonai, Eros, Iao, Psique, Osiris, Isis, Anubis, Re, Selene, Core, Hermes, Zeus, Helios, Logos, Jesucristo, el Santo Espíritu, el Hijo del Padre. La fecha tardía de esos papiros queda confirmada por el uso de términos cristianos para lo divino, que debieron de hacerse comunes en la época postconstantiniana. La recitación de los nombres de esas divinidades era esencial para garantizar su

[11] K. Preisendanz, *Papyri Graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri,* segunda edición a cargo de A. Henrichs, Stuttgart (Teubner) 1973. Cf. la edición y traducción española de J. L. Calvo Martínez en la colección «Clásicos griegos y latinos» de la Editorial Gredos, Madrid 1988.

apoyo. Los principales términos operativos a la hora de invocarlas eran *horkizo* («conjurar») y los más enfáticos *exorkizo* y *apotasso* («conjurar intensamente» y «ordenar»), vocablos que expresan un modo imperativo de conminar a los dioses para actuar. Las instrucciones impartidas a la divinidad eran primariamente negativas o profilácticas, pidiéndoles protección contra los demonios, los enemigos o las enfermedades. Uno de estos papiros (*PGM* XII 136-141) emplea 365 nombres para la divinidad, una obvia apelación a la potencia de este sustento divino válida para todo el curso del año.

La intención coercitiva de estos textos se halla bien representada en *PGM* XIII 788-809:

> Entra en mi mente y en mis pensamientos durante todo el lapso de mi vida y cumple todos los deseos de mi alma. Porque tú eres yo y yo soy tú. Cualquier cosa que diga debe realizarse, porque poseo tu nombre y tu única filacteria en mi corazón: nada carnal se agitará contra mí por medio de alguna maldición, ni espíritu alguno me atacará, ni demonio, fantasma o poder maléfico del Hades.
>
> Por tu nombre, que tengo en mi alma y al que invoco, me llegarán de múltiples maneras cosas buenas, bienes sobre bienes. Totalmente, incondicionalmente, me otorgarás salud, salvación, bienestar, gloria, victoria, fortaleza y felicidad. Arroja un velo sobre los ojos de los que se me oponen, hombre o mujer, y otórgame gracia en todas mis actividades.

Lo que en este texto se exige de la divinidad es una ayuda indeterminada para alcanzar y mantener los objetivos personales. No hay indicación alguna de participación en un más amplio propósito divino de redención o de beneficio al género humano, ni aparece ninguna clave de lo que supone esa «salvación» diferente de la consecución de metas personales y la prosperidad. No se ofrece ninguna recompensa a la divinidad y no hay alusión alguna a una devoción personal al dios o a la diosa.

Otro tipo de invocación en estos papiros mágicos es la que pretende infligir sufrimientos a aquellos sobre los que se pretende ejercer un control. El papiro XVI, que proviene del siglo I d. C., ordena que la persona a la que ama el escritor sea cercada por dolores hasta que el amor sea recíproco:

> Te conjuro, demonio de la muerte, que Serapión desfallezca de amor por Dióscuro, a quien alumbró Tico; inflama su corazón; que se derrita y se seque su sangre por amor, deseo y dolor por mí, hasta que Sarapión, hijo

de Pasamera, venga a Dióscuro, hijo de Tico, y cumpla todos mis deseos y me ame sin cesar hasta que descienda al Hades.

Sigue luego una ristra de nombres divinos, muchos de los cuales carecen de sentido hoy para nosotros, invocados para garantizar los resultados deseados. Señalaremos más adelante cómo documentos mágicos judíos muestran las mismas características: órdenes perentorias a la divinidad para que cumpla las exigencias del peticionario, o mejor, las de aquel que emite estas demandas.

III. ¿MAGIA EN EL NUEVO TESTAMENTO?

Lo que se deduce de estos textos contemporáneos del Nuevo Testamento y de los primeros escritos patrísticos es una tríada de distinciones acerca de los poderes sobre el bienestar humano inherentes al universo. Los individuos entregados a la medicina o a la magia comparten las mismas convicciones sobre el orden natural y los poderes existentes en ese orden. Si se explotan esas potencias para beneficio de los seres humanos, lo que se practica es llamado medicina. Si, por el contario, esos poderes innatos son explotados para beneficio personal o para la destrucción de los propios enemigos, el título apropiado para esa actividad es magia. En una cosmovisión del mundo explícitamente teísta, los poderes visibles en el universo y su ordenación no se consideran como inherentes y propios del mundo, sino como una actividad directa de los dioses, de quienes se creía que unas veces actuaban por propia iniciativa y otras en respuesta directa a las peticiones a ellos dirigidas por los devotos. En ambos casos los resultados se consideraban milagros. Estas distinciones deben ser estimadas como modelos de la percepción humana más bien que como categorías claramente distintas. En ciertas fuentes muy antiguas predomina un modelo, pero son perceptibles también características de los otros. Sobre este trasfondo metodológico y de definiciones podemos plantearnos ahora la cuestión: ¿hay magia en el Nuevo Testamento?

1. *¿Magia en los evangelios?*

En muchos casos de curaciones, exorcismos y otras actuaciones extraordinarias de los *Evangelios* y los *Hechos de los Apóstoles*

existen referencias explícitas a la comprensión básica de las finalidades y poderes que trabajan en el evento que se describe. Ejemplos obvios de lo que decimos incluyen la respuesta de Jesús a la acusación de que realiza exorcismos aliado con Beelzebul, el príncipe de los demonios: «Pero si por el dedo de Dios expulso yo a los demonios, es que ha llegado a vosotros el reinado de Dios» (Lc 11,20). Semejantemente, al contestar a los discípulos de Juan Bautista que habían venido para preguntar sobre la identidad de Jesús y su programa (Lc 7,21-23), la respuesta de éste consiste en palabras tomadas de los estratos tardíos de Isaías [12]. Estos profetizan que la curación de los ciegos y la sanación de lisiados y leprosos son signos que señalan la llegada del nuevo reinado de Dios en este mundo (Lc 7,21-23).

Existen, sin embargo, otras narraciones en los evangelios en las que se describen acciones que violan o ejercen un control sobre el orden natural y que, por tanto, parecen aproximarse más claramente a las técnicas mágicas. Tales incidentes se describen en los tres sinópticos, así como en los *Hechos*. Algunos de los casos más dramáticos de este tipo de historias son la pesca milagrosa (Lc 5,1-11), la tempestad calmada por las palabras de Jesús (Mc 4,35-41) [13], la expulsión de los espíritus impuros del endemoniado de Gerasa hacia la piara de cerdos (Mc 5,1-20) [14], las multiplicaciones de los panes (Mc 6,30-44 [15]; 8,1-10 [16]) y el hallazgo de la moneda en la boca del pez (Mt 17,24-27). En cada caso debemos preguntarnos cuál es el marco más amplio de significado en el que se describe cómo tienen lugar estos eventos. Una mirada cuidadosa a los detalles de estas historias nos muestra que no son una colección aleatoria de relatos de poderes mágicos, sino que cada una tiene su lugar en el programa conjunto que Jesús afirma estar cumpliendo en el nombre de Dios.

La historia de la pesca milagrosa en Lc 5,1-11 es obviamente la única variante lucana del relato marcano de la vocación de los discípulos desde su oficio familiar como pescadores a su misión divina como «pescadores de hombres» (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22). Esta voca-

[12] *Isaías* 35,5; 61,1.
[13] Paralelos en Mt 8,23-27; Lc 8,22-25.
[14] Paralelos en Mt 8,28-34; Lc 8,26-39.
[15] Paralelos en Mt 14,13-21; Lc 9,10-17.
[16] Paralelo en Mt 15,32-39.

ción aparece explícita en Lc 5,10: «Desde ahora seréis pescadores de hombres (*anthropoi*)». Lucas relata este incidente para poner de manifiesto el propósito y el poder divinos de la empresa con la que está comprometido Jesús y para la que recluta el primer grupo de seguidores. Jesús no la realiza para su beneficio personal o para causar daño a otros, como es el caso típico de las acciones mágicas. Ello queda confirmado en el resultado que se menciona: «Los pescadores dejaron todo y le siguieron» (5,11).

La historia de la tempestad calmada por Jesús en el lago de Genesaret en Mc 4,35-41 (con paralelos en Mt 8,23-27 y Lc 8,22-25) evoca las descripciones del Antiguo Testamento en las que Yahvé somete bajo su control las aguas del caos que amenazan el orden y la estabilidad de la creación. Aunque influidos por la imaginería mítica de las aguas del caos que se halla en la literatura del antiguo Oriente Próximo —como ha mostrado Mircea Eliade [17]—, los escritores bíblicos perciben al Dios de Israel como aquel que somete bajo su control a esas aguas tormentosas [18]. El acto inicial de la creación en *Génesis* 1 consiste en sujetar a un control y asignar los ámbitos apropiados a las aguas del caos. En el relato del cruce del Mar Rojo por parte de Israel en la época del Exodo leemos: «Al soplo de tu ira se apiñaron las aguas; las olas se irguieron como en un dique, las profundidades cuajaron en el corazón del mar» (Ex 15,8). En los profetas postexílicos, la renovación de la alianza se expresa en términos de una imaginería que deriva del relato de Dios que restaura el orden cósmico y restablece a su pueblo después del diluvio:

> Será para mí como en tiempos de Noé:
> como juré que no pasarían
> las aguas de Noé más sobre la tierra,
> así he jurado que no me irritaré más contra ti
> ni te amenazaré [19].

[17] *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Nueva York (Harper) 1954.

[18] Este tema aparece desarrollado con mayor relieve por Bernhard W. Anderson en *Creation versus Chaos*, Nueva York (Association Press) 1967.

[19] El verbo *ga'ar* aquí utilizado se encuentra también en los textos de Qumrán en contextos en los que sólo puede significar una orden que sitúa bajo su control a una fuerza o persona opuesta: 1QapGN 20,28-29; 1QM 14,9ss; 4QMa. Su equivalente griego es *epitimao*, que es el término regular para la palabra conminatoria de Jesús en los relatos sinópticos de los exorcismos de éste: por su medio, Jesús somete a su

Porque los montes se correrán
y las colinas se moverán,
mas mi amor de tu lado no se apartará
y mi alianza de paz no se moverá
—dice Yahvé, que tiene compasión de ti.

(Is 54,9-10)

La palabra que ordena el control sobre las aguas es más que una mera capacidad divina que puede ser ejercitada ocasionalmente por Dios o sus agentes. Por el contrario, esta palabra forma parte de la promesa del triunfo de la intención de Dios en y para la creación, que se cumplirá en el proceso de consumación de ese propósito. Las palabras de Jesús al calmar la tormenta no son un acto independiente de magia, sino el signo de la venida del reino de Dios directamente análogo a la palabra ordenadora por medio de la cual expulsa a los demonios: «Pero si es por el dedo de Dios por lo que yo expulso los demonios, es que ya ha llegado hasta vosotros el reinado de Dios» (Lc 11,20).

La vívida historia que pinta a Jesús expulsando a los demonios que se introducen en una piara de cerdos, que luego se ahoga en el Mar de Galilea (Mc 5,1-20; Mt 8,28-34; Lc 8,26-39), no es meramente un acto espectacular por parte de Jesús. Por el contrario, en el curso del relato se suscitan dos importantes problemas que separan la narración de las típicas historias mágicas y que involucran al lector en cuestiones más profundas. La primera de ellas une esta historia con temas de pureza ritual: el hombre vive en una tumba y, por tanto, es impuro ritualmente; el espíritu que lo posee es también «impuro» (Mc 5,2.8.13); los demonios son expulsados al interior de animales impuros, como los cerdos. Similarmente, el acto de Jesús de curar por medio del tacto (Mc 1,31; 1,40-41; 3,5.10; 5,23.28.41; 9,27; Lc 13,13; Mt 20,34) o utilizando su propia saliva (Mc 8,23-26; Jn 9,1-7) no son asuntos de técnica mágica, sino indicaciones de que el poder sanador y transformador de Dios actúa de un modo que trasciende la pureza ritual. El segundo factor que no encaja en un contexto mágico es la aclamación por los demonios de Jesús como «Hijo del Altísimo» (5,7), seguida por la afirmación del Nazareno de

control a los poderes hostiles. Para una amplia discusión de las cuestiones lingüísticas, véase mi artículo «The Terminology of Mark's Exorcism Stories», *New Testament Studies* 14 (1968) 232-246.

que lo que ha ocurrido al realizar este exorcismo es de hecho la gran cosa que «el Señor ha realizado para vosotros» (5,19).

El conjunto de las multiplicaciones de los panes —de cinco y cuatro mil beneficiarios, respectivamente (Mc 6,30-44; 8,1-10 y par.)— incluye similarmente rasgos importantes que no tienen cabida en una tradición mágica. El emplazamiento de las historias en el «desierto» (*eremos*), con repetidas referencias a este marco [20], es, por supuesto, una reminiscencia del relato del maná en el desierto en la tradición de la Torá (Ley), unido de hecho con la fundación del pueblo de la alianza [21]. En la tradición sinóptica esta localización geográfica apunta hacia Jesús como agente de Dios para la renovación de la alianza. Tal intención resulta explícita en otra imagen: lo que mueve a Jesús cuando ve a la turba hambrienta es que está «como ovejas sin pastor» (Mc 6,34). Esta frase se halla en dos contextos veterotestamentarios, en cada uno de los cuales se cuestiona el futuro y la integridad del pueblo de Dios: la muerte de Moisés y la falta de preparación del pueblo para entrar en la tierra prometida, crisis a las que Dios responde designando a Josué como nuevo dirigente del pueblo (Nm 27,17: «de modo que la congregación de Dios no sea vista como ovejas que no tienen pastor»). Tras la división de Israel en dos reinos, el del Norte y el del Sur, el propósito de Josafat de Judá de apoderarse de tierras de Siria es considerado por Miqueas como algo desastroso. El profeta previene al rey de la consiguiente dispersión del pueblo de Dios, que será «como ovejas que no tienen pastor» (1 Re 22,17). A la inversa, el que Jesús alimente a las muchedumbres hambrientas tiene como propósito no la demostración de sus poderes mágicos, sino la reconstitución del pueblo de Dios. Es notable que la primera de estas multiplicaciones tenga lugar en la patria chica de Jesús, preponderantemente judía, mientras que la segunda aparezca descrita tras su llegada a tierras de gentiles: Tiro, Sidón y las ciudades de la Decápolis (Mc 7,31). El nuevo pueblo de la alianza ha de reclutarse de ambas fuentes.

Hay dos relatos en Mateo que, considerados superficialmente, podrían clasificarse como actos que implican magia. Uno es el hallazgo de una moneda en la boca de un pez. La cuestión que se plantea en Mt 17,24-27 es si los seguidores de Jesús deben pagar o

[20] Mc 6,31.32.35; 8,4.
[21] Ex 16,1-35; Sal 78,1-28.

no el *fiscus judaicus*, recaudado de los judíos por los romanos para asegurar el sustento del Templo. La respuesta de Jesús es que hay que continuar pagándolo, incluso aunque como hijos de Dios se hallen libres de tales obligaciones. El texto ilustra cómo esta opinión recibe la confirmación divina por medio del hallazgo de la moneda de medio *šekel* en la boca del pez. Lo que establece este incidente, según la intención de Mateo, no son los poderes mágicos de Jesús; lo que conlleva la historia es la confirmación divina de los consejos de Jesús en este tema. El otro relato relacionado a veces con la magia es la venida de los magos desde Oriente siguiendo la estrella e intentando encontrar al «nacido rey de los judíos» (Mt 2,1-12). Pero no debemos perder de vista, sin embargo, como ya hemos notado anteriormente, que el judaísmo del siglo I de nuestra era y los escritores helenísticos no consideraban el «magismo» como equivalente a la magia, sino como un ámbito de la «ciencia» que concernía a los eventos cósmicos desvelados por la divinidad a las mentes humanas. El magismo no implicaba el ejercicio de un poder personal, como ocurre siempre con la magia. La llegada de los *magoi* y su adoración ante el pesebre son presentados por el texto como un preanuncio de los gentiles, quienes verán en Jesús a un agente divino para la renovación de la creación.

2. *¿Magia en los Hechos de los Apóstoles?*

En el libro de los *Hechos* encontramos muchos relatos de curaciones y de incidentes extraordinarios que se asemejan estrechamente a los que hemos visto en los evangelios. Sus vinculaciones con la renovación del pueblo de Dios los separa de los rasgos de ganancia personal o de acción punitiva contra los oponentes que caracterizan a la magia. Así, por ejemplo, el milagro de la traducción simultánea del discurso del apóstol en Pentecostés a las lenguas de las gentes de todo el mundo congregadas en Jerusalén se considera como el cumplimiento de la divina promesa de renovación del pueblo de Dios (Hch 2,1-13). Aunque los presentes estimaron el hecho como una prueba de la ebriedad de los apóstoles, el autor describe a Pedro afirmando que lo ocurrido era el cumplimiento de la promesa divina a través del profeta Joel, a saber: el derramamiento del Espíritu de Dios sobre toda carne en «los últimos días» (Hch 2,14-21).

Semejantemente, la curación del mendigo lisiado en la Puerta Hermosa realizada por la palabra de Pedro pronunciada en el nombre de Jesús de Nazaret, el Cristo, es explicada por el apóstol como el resultado no del «poder o de la piedad» de los apóstoles, sino como manifestación del poder del «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» a través de Jesús. La fe en el nombre de aquél es la que ha logrado que «este hombre haya sido restablecido totalmente» en presencia de todo el pueblo (Hch 3,11-16). En Hch 9,32-42, la historia de la curación de Eneas y la devolución a la vida de Dorcas se describen como pruebas del poder de Cristo más que como prodigios de la técnica mágica. El autor habla de estas curaciones como cumplidas no meramente por la invocación del nombre de Jesús como una fórmula mágica, sino a través de la persona misma de Jesús, rechazada por sus contemporáneos, muerto pero resucitado por Dios. Semejantemente, Pablo, en sus cartas, califica el poder de sanación y el de realizar milagros como don (*kharisma*) de Dios efectuado a través del Espíritu, quien retiene la iniciativa de la acción sin sentirse obligado a actuar como agente coaccionado por una fórmula mágica (1 Cor 12,4-11). En todos estos casos, la iniciativa parte de Dios y no se pone en movimiento como consecuencia de la invocación de un poder mágico por una fórmula o un acto ritual.

Un tipo diferente de reacción a las curaciones efectuadas por medio de los apóstoles se describe en Hch 14,8-18, donde las muchedumbres de Listra responden a la sanación de un lisiado de por vida aclamando a Pablo y a Bernabé como dioses en carne humana..., pero no como magos.

De un modo diverso a las narraciones evangélicas, ciertas historias de los *Hechos* nos hablan de otros modos de intervención divina en los asuntos humanos. En algunas de ellas se incluyen detalles técnicos o maneras punitivas que se aproximan más a las antiguas narraciones de actos mágicos. La liberación de los apóstoles de la prisión en varias ocasiones aparece como resultado de una acción angélica (Hch 5,15-19; 12,6-11) cuando la puerta de la ciudad «se abre por sí misma». Pablo y Silas son liberados de la cárcel en Filipos por un gran terremoto que agita los cimientos de la prisión (16,16-40). Factores impersonales que actúan en las curaciones de los *Hechos* son los siguientes: la sombra de Pedro (5, 15-16), los pañuelos y delantales que habían tocado meramente a Pablo y que luego eran utilizados por «exorcistas itinerantes judíos»,

aunque estos últimos invocaran el nombre de Jesús al modo de las fórmulas comunes a los usos mágicos (19,11-16).

El contraste entre las curaciones de los apóstoles por medio del nombre y el poder de Jesús y las realizadas por magos profesionales resulta claro en Hch 8,9-24. A pesar de sus propias y sorprendentes realizaciones, Simón Mago quedó tan sorprendido por el mensaje de los apóstoles sobre el Reino de Dios y el nombre de Jesús que se convirtió. Luego, viendo cómo el don del Espíritu Santo era vehiculado por la acción de los apóstoles, Simón ofreció dinero para comprar este poder, por lo cual fue severamente criticado. Pero lo que la narración describe como operativa no es una técnica mágica, sino la acción de Dios por el Espíritu a través de sus agentes escogidos. La intención del relato es señalar el contraste más agudo posible entre los poderes mágicos y aquellos operados por medio del nombre de Jesús y del Espíritu Santo.

También se hallan representadas en los relatos de los *Hechos* acciones punitivas sobrenaturales. A ellas se alude igualmente en la historia de Simón Mago que acabamos de considerar. En ella Pedro contrarresta la oferta de Simón con la imprecación siguiente: «Vaya tu dinero a la perdición y tú con él, pues has pensado que el don de Dios se compra con dinero» (Hch 8,20). De todos modos, la punición se halla presente a lo largo de los *Hechos*, comenzando por el truculento relato de la muerte de Judas (1,18), que contrasta con su suicidio penitencial, por ahorcamiento, en Mt 27,3-10. La avariciosa sustracción de fondos por Ananías y Safira de la bolsa común de la comunidad primitiva desemboca en la muerte de ambos (5,1-11). El estímulo de la aclamación popular de Herodes Agripa como un ser divino concluye con el golpe infligido por un ángel de Dios, para acabar siendo comido por los gusanos (12,20-23). Elimas el mago, que intenta apartar al procónsul de Chipre de la fe proclamada por los apóstoles, es maldecido por Pablo. La invocación de éste para que Elimas quede ciego tiene éxito (13,4-12). Ahora bien, su ceguera no es descrita como el resultado de una fórmula o una técnica mágicas, sino como la acción de la «mano del Señor». Semejantemente, el irresoluble conflicto entre el poder de Dios y las tácticas de los magos es puesto de relieve cuando el mal espíritu se volvió contra los hijos de Esceva que practicaban la magia, y cuando los nuevos creyentes no sólo abandonaron sus prácticas mágicas, sino que destruyeron los libros en los que se guardaban las fórmulas mágicas (19,11-20).

El factor de la protección divina es también importante en los *Hechos*, especialmente en relación con el viaje final de Pablo a Roma, que incluye el hundimiento del navío y la supervivencia de los pasajeros (Hch 27,1-44). Esta supervivencia de los que se hallaban a bordo es asegurada por un mensajero angélico, que viene de Dios y que confirma a Pablo que la divinidad «ha garantizado la seguridad de todos los que navegan contigo» (27,24). De este modo, Pablo declara a continuación que «tiene fe en Dios de que todo acontecerá como ha sido dicho» (27,25). Después de arribar tranquilamente a la isla de Malta, una víbora ataca a Pablo, pero éste no resulta dañado, con lo que los presentes, estupefactos, concluyen: «Este es un dios» (28,1-6). En este relato no existe rasgo característico alguno de las fórmulas, técnicas o prácticas mágicas. Los temas implícitos en estas historias maravillosas son la fuente y la identidad de esa acción divina evidente en los prodigiosos resultados.

El que las características que muestran semejanzas superficiales con la práctica mágica del amplio mundo grecorromano aparezcan en el libro de los *Hechos* es particularmente apropiado. La intención del autor de esta obra única del cristianismo primitivo era presentar y defender su idea del origen divino y de la dinámica del mensaje cristiano en un lenguaje y formas literarias que tuvieran semejanzas con el estilo de comunicación y propaganda religiosa prevalentes en la cultura romana de ese período. El antiguo reconocimiento por parte de los eruditos del uso que el autor de los *Hechos* hace de la retórica contemporánea y del estilo narrativo se ha profundizado y enriquecido por la demostración más reciente del parentesco entre las maneras literarias de los *Hechos* y las novelas helenísticas, utilizadas como propaganda de cultos religiosos. Ejemplos de estos reclamos en pro de la veneración de Isis incluyen escritos tales como las *Efesíacas* de Jenofonte de Efeso y las *Metamorfosis* de Apuleyo. Una característica importante, sin embargo, de estas novelas es la práctica de la magia, ya con objetivos benéficos o con fines punitivos. El autor de los *Hechos*, aunque sin apartarse de esta tendencia básicamente deísta, ha adaptado estas características a fin de hacer más convincente y persuasivo su tema del plan y la acción divinos que subyacen y operan a través del surgimiento y difusión del evangelio. Al mismo tiempo, el autor se cuida bien de mostrar las diferencias básicas entre las acciones de los magos y lo que Dios realiza a través de los apóstoles.

IV. LOS CONTRASTES ENTRE EL NUEVO TESTAMENTO Y LOS TEXTOS MÁGICOS

Afortunadamente, existen en las tradiciones religiosas de la era común un grupo de documentos que —como el Nuevo Testamento— se construyen sobre una base bíblica, pero que —al contrario del Nuevo Testamento— muestran rasgos explícitos e inequívocos de magia. Me refiero al *Sepher-ha Razim* (*El libro de los misterios),* que enumera en un prefacio y seis secciones principales (llamadas «firmamentos») cuáles son los recursos y estrategias mágicas. Después de retrotraer los orígenes de este material a una primera revelación otorgada a Noé, el prefacio de la colección señala como beneficios que se derivan de ella el aprender «cómo realizar hechos portentosos», el comprender el curso del sol, la luna y las estrellas y el de los poderes que los controlan, así como los «medios a través de los cuales (estos poderes) pueden ser inducidos a provocar el éxito en todo lo que se les pida y para cumplir los deseos de todos los que se acercan a ellos con pureza». Los que conocen estos secretos saben cuál es el ritual que puede provocar una muerte, el momento justo para realizar los ritos mágicos, cómo iniciar un conflicto o hacer que cese y cómo «enviar (a esos poderes) adonde se desee de modo que vayan como esclavos y nos proporcionen información sobre lo que ocurrirá en el curso de los movimientos cósmicos y de la historia humana». De acuerdo con ello, en el primero de los firmamentos «se hallan estacionados por todos lados campamentos de ángeles obedientes a los hombres mientras practican la magia, y a cualquiera que haya aprendido a resistir y a ofrecer libaciones a sus nombres... de modo que se consiga el éxito para el rito mágico».

El conocimiento de los secretos mágicos capacita para descifrar el significado de los sueños (Prefacio 115-150), para repeler los ataques de los poderosos (2,40-55), conocer los sucesos futuros, incluidos los fallecimientos de individuos (5), y para garantizar una ida y vuelta seguras de un viaje (6). En el quinto firmamento se exponen los medios rituales por medio de los cuales pueden conseguirse los fines deseados. Estos beneficios se alcanzan cuando se conocen y se invocan los nombres secretos de las estrellas, los ángeles y las figuras históricas del pasado de Israel: «Yo repito vuestros nombres y os conjuro a que vengáis y estéis a mi lado para ayu-

darme en este momento en cualquier lugar al que vaya. Comportaos conmigo como un gran ejército, con toda vuestra potencia y con la fuerza de vuestras lanzas, y haced que todos los que me vean, de cerca o de lejos, y que todos los que vengan a luchar conmigo o a apoderarse de mí se estremezcan ante mí con el gran temor de vuestra terrible presencia. Que no sean capaces de dañarme o de acercarse a mí; caiga el temor y el terror sobre ellos y sobre todos los hijos de Adán y Eva y sobre todo animal peligroso; que todos tiemblen y retrocedan ante mí.» Para retornar a casa sin daños de un viaje o un encuentro, se debe colocar en la boca el anillo mágico y «de pie, cara al sol, repetir los nombres de los ángeles en orden inverso y luego decir: "Te dejo libre, márchate." Luego hay que colocar el anillo en el dedo».

Conclusión: a lo largo de este documento mágico judío aparece como esencial una combinación de fórmulas y técnica para coaccionar a los ángeles y otras potencias celestiales a colaborar en los proyectos y objetivos de cada uno, en la protección personal y en el provecho privado. Esta es la esencia de la magia tal como la hemos visto también en los papiros mágicos. Estos puntos de vistas y estas estrategias no se hallan presentes en los escritos del Nuevo Testamento, aunque en ellos existan ciertos detalles análogos en los relatos respectivos de curación y otros modos de intervención divina. Más bien, en el material neotestamentario se percibe todo lo que ocurre como factores coadyuvantes en la realización del plan redentor divino para su pueblo y para la renovación de la creación. Un cuidadoso análisis de los testimonios tanto de los documentos mágicos como bíblicos pone de manifiesto las diferencias básicas en la interpretación del mundo. Las semejanzas superficiales muestran también cómo ha sido posible para los detractores del cristianismo, antiguos y modernos, asignar a la magia las acciones divinas que se describen en las Escrituras. Es esencial para una investigación histórica responsable reconocer que ha de tenerse totalmente en cuenta en la empresa interpretativa del historiador la cosmovisión subyacente y englobante del escritor sagrado. Sólo de este modo se pueden entender las extraordinarias manifestaciones de poder; sólo de este modo se puede diferenciar el milagro de la magia.

El capítulo anterior concluía con la comparación de un documento mágico judío, el *Sepher-ha Razim* con el Nuevo Testamento. En el siguiente, además de ofrecer una panorámica de la medicina judía y de las ideas en torno al milagro, se profundiza en el tema incoado por el análisis de este texto mágico judío. El período analizado en el capítulo que sigue a continuación va desde el siglo II, momento en el que se redactan definitivamente los últimos escritos del Nuevo Testamento, hasta el siglo V, cuando el cristianismo ha constituido ya prácticamente todo su andamiaje teológico. Este capítulo podrá arrojar luz para indagar si ha habido exageración o no en la afirmación de que el judío fue durante estos siglos uno de los pueblos más dados a la magia. En este terreno puede hacerse patente la misma contradicción que percibimos en el Antiguo Testamento: la convivencia entre unas normas legislativas estrictas contra la magia y una práctica de ella en la vida diaria.

9

MAGIA, MEDICINA Y MILAGRO EN EL JUDAÍSMO POSTBÍBLICO

ÁNGELES NAVARRO PEIRO
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTOS GENERALES

En primer lugar, quisiera aclarar que el tema será enfocado tan sólo desde la perspectiva proporcionada por los textos de lo que podría llamarse el judaísmo oficial normativo. Entre los siglos II a. C. y V d. C. se forma el *corpus* legislativo religioso, que constituirá el eje en torno al cual habrá de regirse tanto la vida comunitaria como la privada de los judíos. La normativa rabínica en la que está basada la práctica de la religión judía se plasmó, en primer lugar, en la obra llamada Mišnah, cuyo texto se fijó aproximadamente en el año 200 d. C. Otras enseñanzas de tipo legislativo, que no se encuentran recogidas en la Mišnah, se recopilaron en la obra llamada Tosefta, término que significa «añadido, complemento». Posteriormente, las leyes recogidas en la Mišnah se comentaron, desarrollaron y ampliaron por medio de lo que se conoce con el nombre de *gemara*. La Mišnah y la *gemara* son los principales elementos que constituyen el Talmud, completado aproximadamente en el siglo V d. C. Estas magnas obras desarrollan una legislación de tipo casuístico, lo cual propicia el hecho de que proporcionen abundantes datos acerca de todo tipo de circunstancias de la vida judía de la época.

Paralelamente, otras actividades rabínicas como la exégesis bíblica y las homilías tuvieron su cauce de expresión en los libros llamados *Midrašim*. Tanto en el Talmud y la Mišnah como en los *Midrašim* junto con los temas legislativos, *halákicos*, según la terminología rabínica, encontramos temas de tipo *haggádico*, es decir, temas no legislativos, como, por ejemplo, narraciones, máximas sapienciales, datos acerca de la vida de los rabinos, etc., que

también nos permiten acceder al conocimiento de creencias, supersticiones y prácticas de la época. Por otra parte, hay que subrayar asimismo que todas esas tradiciones y normas se conservaron, desarrollaron y transmitieron en dos lugares geográficos distintos: Palestina y Babilonia, de ahí la existencia de los dos Talmudes, el de Palestina y el de Babilonia [1].

Esos son los textos que vamos a considerar para extraer de ellos el conocimiento sobre las diversas posturas adoptadas por los judíos de los primeros siglos de la era cristiana ante la enfermedad, a qué métodos se recurría, si el problema se afrontaba por medio de las artes mágicas o mediante la práctica de la medicina o si en ocasiones la curación se explicaba de un modo milagroso. Hay que dejar bien claro también que ninguna de estas obras contiene un libro de medicina propiamente dicha, ya que su objetivo no es el conocimiento científico, sino la ordenación de la vida comunitaria e individual según unas normas establecidas. Por tanto, la mayor parte de las noticias son transmitidas en función de la aplicación de las normas. Con pocas excepciones, las materias médicas eran tratadas principalmente para ilustrar puntos del ritual o materias de ley civil y criminal. También en las discusiones entre los rabinos recogidas en la literatura talmúdico-midrásica se introducen a menudo relatos o anécdotas para apoyar o ilustrar las respectivas opiniones. Respecto al tema que nos ocupa, son varios los relatos de curaciones que, como otros tipos de relatos, pudieron tener su origen en cuentos folklóricos transmitidos oralmente y que encontraron su forma escrita, con variantes por supuesto según las distintas fuentes, en el *corpus* talmúdico midrásico; de ellos también hablaremos más adelante.

Además de los mencionados testimonios del judaísmo normativo, contamos también con otro tipo de textos que o bien proceden de círculos que se encontraban fuera o al margen de tal judaísmo, como es el caso de los textos de Qumrán, o bien se trata de escritos en los que no existe una oposición manifiesta, pero que por las razones que fueran no contaron con una aprobación oficial expresa, como es el caso de algunos libros pertenecientes a la literatura in-

[1] Como obra general sobre Talmud y Midras señalaremos la valiosísima *Introducción* de H. L. Strack y G. Stemberger, excelentemente traducida al castellano por M. Pérez Fernández. Cf. bibliografía.

tertestamentaria, apócrifos o apocalípticos. Sin embargo, dada la amplitud y variedad de los textos con los que contamos, hemos creído conveniente no dispersarnos demasiado. Debido a ello, nos ceñiremos a la literatura rabínica, que es, en nuestra opinión, la que refleja una actitud mayoritaria o al menos la actitud que se impuso respecto a estos temas.

I. MEDICINA

Durante el período que abarcan los textos rabínicos aludidos, desde el siglo II a. C. al siglo V d. C., los acontecimientos históricos tuvieron una profunda influencia en el pensamiento y modo de vida de los judíos y consecuentemente también en el desarrollo del arte médico. Como resultado del exilio de Babilonia, del dominio griego seguido de las guerras de los Macabeos, el surgimiento del cristianismo y el exilio después de la destrucción del segundo templo, la comunidad judía quedó abierta a las influencias de los pueblos vecinos y de filosofías extranjeras, que tuvieron su efecto en cada aspecto de la vida, incluyendo la medicina.

La influencia de la medicina mágica persa y babilonia es clara debido a la referencia a amuletos, mal de ojo, demonios, etc. La influencia griega en el pensamiento médico judío fue también considerable [2].

Por otra parte, medicina y religión estaban estrechamente emparentadas entre los antiguos judíos. Los sacerdotes eran los guardianes del conocimiento médico y se encargaban de supervisar la sanidad pública. El conflicto entre religión y ciencia comenzó en tiempos muy antiguos. Se planteó el problema de si estaba permitido llamar a los médicos para aliviar la enfermedad en vez de confiar tan sólo en Dios para la curación del mal. La interpretación literal de algunos pasajes bíblicos llevaba a la opinión de que el esfuerzo médico por parte del hombre era inútil o incluso una interferencia grave en contra de la voluntad de Dios, ya que las enfermedades eran consideradas como castigo por la conducta pecaminosa y como manifestaciones del disgusto y la furia divina. Así, por

[2] Sobre este tema, véase, por ejemplo, S. Newmyer, «Talmudic medicine and Greek sources», *Koroth* 9 (1985), 34-57.

ejemplo, en el tratado *Šabbat,* fol. 33a, del Talmud de Babilonia leemos:

Hay tres clases de hidropesía *(hidroqan).* La que se debe al pecado es densa; la causada por el hambre es tumefacta; la que produce la hechicería es delgada.

Y en el mismo lugar:

Hay cuatro señales. La hidropesía es señal de pecado; la ictericia es señal de odio infundado; la pobreza [3] es señal de grosería; el garrotillo es señal de calumnia.

En el mismo tratado *Šabbat,* fols. 32a-b, se habla de una serie de pecados o faltas que causan la muerte, por ejemplo:

Por violar los votos se le muere al hombre la mujer.
Por no cumplir los votos mueren los hijos en la juventud.
Por tres transgresiones las mujeres mueren de parto: por no ser cuidadosas en (la observancia de las reglas de la) menstruación [4], de la ofrenda de la torta [5] y de encender la lámpara del sábado [6].

Según este punto de vista de vinculación de la enfermedad con el castigo divino, se interpretaban pasajes bíblicos como Ex 15,26: «Y dijo (Dios): Si escuchas atentamente la voz del Señor, tu Dios, obras lo recto a sus ojos, das oído a sus mandatos y observas todas sus leyes, no te impondré ninguna de las dolencias que impuse a los egipcios, porque yo soy el Señor, el que te cura.» Y también, por ejemplo, se interpretaba así lo que la Biblia cuenta acerca del rey 'Asá' de Judá (siglos X-IX a. C.) en 2 Cr 16,12-13: «El año treinta y nueve de su reinado, 'Asá' enfermó de los pies, hasta agravarse notablemente su enfermedad; pero ni siquiera en la enfermedad buscó el auxilio del Señor, sino a los médicos. Y reposó 'Asá' con sus pa-

[3] Parece referirse a la pobreza de conocimiento del que por presunción se niega a aprender.

[4] Cf. Lv 15,19ss.

[5] En hebreo, *ḥallah*; ofrenda que se hacía en cumplimiento de lo expresado en Nm 15,18-20: «Cuando entréis en la tierra a la que os llevo y comáis su pan, ofreceréis en tributo al Señor, de la primera harina, una torta como tributo de la era.»

[6] Cf. también Mišnah Šab., 2,6, y *Abot de Rabbi Natan,* versión B, caps. 9 y 42.

dres y murió el año cuarenta y uno de su subida al trono», interpretándose el hecho de que la Biblia mencione que murió después de mencionar a los médicos como signo de que a quien tenía que haber recurrido es a Dios. En un período posterior podemos leer en el Midrás el siguiente dicho: «La puerta que no está abierta para las buenas obras, tendrá que abrirse para el médico» [7].

Sin embargo, la ley bíblica que aparece en Ex 21,19 dio pie para una interpretación positiva en lo que concierne a la práctica de la medicina. Tal pasaje bíblico dice así: «Cuando surja una riña entre dos hombres y uno hiera al otro a puñetazos o a pedradas, sin causarle la muerte, pero obligándole a guardar cama, si el herido puede levantarse y salir a la calle con la ayuda de un bastón, entonces el que lo hirió será absuelto; tendrá que pagar únicamente los gastos de la cura y la convalecencia.» La indemnización aludida se entendió como pagar su asistencia médica. Y así, en el Talmud de Babilonia, tratado *Bĕrakot,* folio 60a, aludiendo al citado versículo bíblico, se dice:

> Esto nos enseña que al médico se le dio autorización para curar.

De ese modo se armonizó la práctica de la medicina con la creencia de que la enfermedad y su curación está en manos de Dios y sometida a la voluntad divina. Esto está claramente establecido por Ben Sirá en el libro del *Eclesiástico* —compuesto probablemente en Jerusalén alrededor del año 190 a. C.—, en el capítulo 38, donde se exalta la figura del médico, pero se deja bien claro, en el versículo 2, que «del Altísimo procede la curación». Ben Sirá ve en el médico a un servidor divino que ha sido designado para llevar a cabo la voluntad de su dueño, cuya ayuda él invoca y en ella confía.

Esta opinión, como hemos visto, se encuentra también expresada en el Talmud, donde se asume que al médico le ha sido concedido un permiso divino para tratar la enfermedad. El Talmud no cuestiona si es correcto o no llamar al médico para ayudar en la enfermedad ni se considera esto como una falta de confianza en Dios para que restablezca la salud. El versículo antes citado de Ex 21,19 se considera como la base autoritativa para esta opinión. El Talmud dice: «El que tiene dolor va al médico» [8], e incluso enseña el Talmud

[7] *Cantar de los Cantares Rabbah*, cap. 6, 11.1.10.
[8] *Baba Qamma*, 46b.

que cuando la vida está en peligro, salvar la vida tiene precedencia sobre el sábado [9], es decir, para ello se pueden romper las estrictas leyes concernientes al descanso sabático. Y así lo encontramos también expresado en el Midrás, *Deuteronomio Rabbah* 10,1:

Halakah: ¿Está permitido para un judío que sufre dolor de oídos curarlo en sábado? Los sabios enseñaron esto: Cuando haya el menor problema de peligro de la vida, las leyes del sábado se suspenden. Por tanto, en el caso del dolor de oídos, si es peligroso, puede ser curado en sábado.

Sin embargo, en los textos talmúdico-midrásicos se enfatiza también la importancia de la oración:

El hombre tiene que pedir siempre la merced de no enfermarse, porque si enferma le dicen: Exhibe tus méritos para librarte [10].

La importancia de la oración se subraya también en el tratado *Bĕrakot,* folio 60a, donde aparece una oración que se recitaba antes y después de la sangría:

El que se va a hacer sangrar dice: «Sea tu voluntad, Señor, Dios mío, que esta acción me remedie. Cúrame, Señor, porque tú eres un Dios curador leal y tu curación es verdadera; los hombres no tienen poder para curar, pero tienen el hábito de hacerlo.»

Y tras la sangría:

Bendito sea el que cura gratis.

El Talmud relata que el rey Ezequías de Judá (siglos VIII-VII a. C.) proscribió libros de medicina y los sabios aprobaron este acto, porque con ello se disuadía al enfermo de confiar enteramente en la ayuda humana [11].

1. *Situación del médico*

La profesión del médico —como un instrumento de Dios— era

[9] *Yoma*, 85a.
[10] *Šabbat*, 32a.
[11] Cf. *Bĕrakot,* 10b; *Pĕsahim,* 56a. Véase también *Abot de Rabbi Natan*, versión A, cap. 2.

muy estimada según el citado pasaje del libro del *Eclesiástico*, capítulo 38. En el Talmud se enumeran diez cosas que debe haber en una ciudad en la que viven estudiosos de la Ley:

> Los sabios no deben vivir en las ciudades que carezcan de las diez cosas siguientes: juzgado (con autoridad) para imponer pena de azotes y otros castigos, caja de limosnas, recogidas por dos (personas) y distribuidas por tres, casa de oraciones, casa de baños, retrete, médico, cirujano, copista (de la Torah), (matarife) y maestro infantil [12].

De esta sentencia se puede deducir que el número de personas que practicaban la medicina era relativamente grande. En este pasaje talmúdico se distingue entre dos clases de médicos: *rofe'* (o *'asya'*) y *rofe' 'umman* («médico cualificado» y «cirujano»). Los pacientes visitaban al médico en su casa y una regulación especial fue decretada, ya que podían molestar a los vecinos. En el tratado *Baba Batra*, folio 21a, del Talmud de Babilonia leemos:

> Cuando uno de los habitantes de un patio quiere ser médico, cirujano, batanero o maestro de niños, los demás vecinos se pueden oponer...
> Cuando alguien tiene una casa en un patio compartido, no debe alquilarla a un médico ni a un cirujano, ni a un batanero, ni a un escriba judío ni a un escriba arameo.

Al parecer, no existían hospitales en este período, aunque ciertos atrios del templo, y más tarde partes de los asilos y sinagogas, eran reservadas para el enfermo. Sin embargo, hay menciones de salas de operaciones tapiadas con mármol. Y, así, leemos en *Baba Mĕṣi'a,* 83b:

> Le hicieron tomar un somnífero, lo llevaron a una sala de mármol, le abrieron el vientre y le sacaron canastos de grasa...

También los médicos eran requeridos para juzgar el grado de resistencia física de una persona sentenciada a un castigo corporal [13]. La víctima de un asalto podía rehusar ser tratada por un médico que viniera de cierta distancia debido a que podía no estar suficientemente interesado en el bienestar de su paciente [14].

[12] *Sanhedrin*, 17b.
[13] *Makkot*, 22b.
[14] *Baba Qamma*, 85a.

Un médico tenía que recibir honorarios adecuados, y el servicio médico gratis no se aprobaba porque «un médico que no coge nada no vale nada» [15]. Sin embargo, aparecen en el Talmud algunos casos de médicos judíos que tenían una especial consideración con el pobre y el necesitado. Así, por ejemplo, Abba Umana (siglo IV d. C.) gozaba de reputación como médico y como hombre caritativo y es descrito del siguiente modo en el tratado *Ta'anit,* folio 21b, del Talmud de Babilonia:

¿Cuál es el mérito especial de Abba Umana? Cuando realizaba sus operaciones separaba a los hombres de las mujeres, y además tenía un manto que llevaba un recipiente [16] y que estaba rasgado entre los hombros. Cuando un paciente femenino acudía a él, le ponía la prenda sobre sus hombros para no verla [17]. Tenía además un lugar oculto fuera de las miradas del público donde los pacientes depositaban los honorarios que él debía cobrar. Los que tenían recursos colocaban allí los honorarios; y así los que no podían pagar no eran puestos en vergüenza. Cuando un joven estudiante necesitaba consultarle, no sólo no aceptaba honorarios de él, sino que cogiendo de lo suyo también le daba algún dinero para la convalecencia.

Si, a pesar de todo cuidado, un médico autorizado lesionaba a un paciente o causaba su muerte, no era considerado culpable, y de este modo tan curioso se expresa en el tratado *Sanhedrin*, folio 84b:

Lo mismo que no es culpable el que hiere a un animal para curarlo, tampoco es culpable el que hiere a un hombre para curarlo.

Lo mismo que queda absuelto el que golpea a un animal, cuando lo hace como remedio, también queda absuelto el que golpea a un hombre, cuando lo hace como remedio.

El estudio de la medicina estaba incluido en el curriculum de los eruditos talmúdicos y muchos de ellos eran asimismo médicos. Según el Talmud, el más distinguido entre ellos fue Samuel b. Abba ha-Kohen, también llamado Mar Samuel Yarina'ah, que vivió aproximadamente entre 165 y 257 d. C. y al que se atribuyen muchos re-

[15] *Ibid.*

[16] Para recoger la sangre de las sangrías.

[17] Es decir, para no ver el cuerpo de la mujer introducía el recipiente de la sangría por la rasgadura del manto.

medios y conocimientos anatómicos. Este erudito talmúdico llegó a ser el jefe de la importante academia rabínica de Nehardea en Babilonia y se convirtió también en la más relevante autoridad de su tiempo en lo concerniente a la ley civil. Fue también el médico personal del rey de Persia, Sapor. Se dice que descubrió un ungüento para curar las enfermedades de los ojos [18], y aseguraba que podía curar todas las enfermedades excepto tres [19]:

> Dijo: «Conozco el remedio para todas las cosas, menos para tres: Comer dátiles amargos en ayunas, envolverse la cintura con una faja de lino húmeda y comer pan y no caminar luego cuatro codos» [20].

Acerca de algunos rabinos, dice el Talmud que eran *'asqan bidĕḇarim*, es decir «que experimentaban con las cosas, observadores de la naturaleza», algo así como nuestros actuales investigadores científicos, los cuales se ocupaban más del estudio de la anatomía animal y humana y de la psicología que de la práctica real de la medicina. Así, este curioso ejemplo del tratado *Ḥullin*, folio 57b, donde leemos:

> Se dice que R. Simeon b. Ḥalafta hacía experimentos con todas las cosas... Una vez tenía una gallina cuyo plumón había desaparecido completamente. La puso en el horno, habiéndola envuelto antes con el mandil de cuero utilizado por los trabajadores del bronce, y le crecieron plumas incluso más largas que las originales.

2. *Fuentes del conocimiento médico*

El conocimiento médico de los talmudistas se basaba en la tradición, la disección de cuerpos humanos, observación de las enfermedades y experimentos con animales. Los numerosos aforismos médicos conservados en el Talmud y el Midrás, y el hecho de que los

[18] Cf. *Šabbat,* 108b.

[19] *Baba Mĕṣi'a,* 113b.

[20] La cita se trae a colación para justificar la necesidad de tener dos lechos, uno para comer y otro para dormir. Consecuencia del dicho de Samuel es que hace falta un lecho, o un canapé, para comer y otro para dormir, situado a cuatro codos del anterior.

médicos tomaran parte en la discusión de muchas cuestiones religiosas importantes de los rabinos, indica que estos últimos no desconocían la ciencia de la medicina. Cuál era la suma total del conocimiento médico que poseían los antiguos hebreos no se puede establecer definitivamente, debido a que ni la Biblia ni el Talmud contienen tratados de medicina propiamente dichos. La Mišnah menciona un libro médico, *Sefer Refu'ot*, «Libro de los remedios», al que ya hemos aludido, el cual se atribuía al rey Salomón y que fue proscrito por el rey Ezequías, pero no se ha conservado. La medicina era una parte integral de la religión de los judíos, y los temas médicos se trataban o aludían en los textos solamente en la medida en que concernían o aclaraban a algún punto de la ley.

También nos informa el Talmud acerca de qué representaba el concepto de «enfermedad» para estos sabios rabinos, es decir, qué se entendía por enfermedad en el judaísmo de los primeros siglos de nuestra era y cuáles eran sus causas [21]. Hay dos pasajes del Talmud muy interesantes en lo que concierne a este tema. Uno de los dos pasajes se encuentra en el Talmud de Babilonia, tratado *Baba Mĕṣi'a,* 107b, y el otro en el de Jerusalén, tratado *Šabbat*, 14,3. A propósito del versículo bíblico de Deuteronomio 7,15: «Y apartará el Señor de ti toda enfermedad», los sabios judíos que confeccionaron el Talmud cuestionan el término enfermedad y se preguntan a qué se refiere. Las respuestas son diversas. Para unos, enfermedad quiere decir «mal de ojo» (*'ayin ha-ra'*); para otros, la enfermedad tiene que ver con los humores, la «bilis» (*marah*), la «sangre» (*dam*), las secreciones (*ṣo'ah*). Otros opinan que las causas del mal son circunstancias climáticas como el aire o viento (*ruaḥ*) [22], el frío (*ṣinah*) y el calor excesivo (*šaraḥ*). También otros piensan que la enfermedad está causada por agentes específicos como la fiebre (*šĕrefah*), la obsesión o hipocondría (*ra'yon*), la negligencia o imprudencia (*pĕši'ah*). Por estas respuestas vemos cómo en el concepto y causas de la enfermedad se mezclan aspectos relacionados con creencias populares («mal de ojo» que también tiene que ver con la magia), aspectos que se refieren a la observación empírica

[21] Sobre este tema, véase, por ejemplo, Samuel J. Kottek, «Concepts of Disease in the Talmud», *Koroth* 9 (1985), 7-33.

[22] Respecto al término hebreo *ruaḥ* hay que tener en cuenta que además de «viento» tiene el significado de «espíritu».

(bilis, secreciones, fiebre, etc.) y medicina teórica (sangre, bilis, influencias climáticas).

También en el tratamiento de las enfermedades encontramos que en los remedios propuestos se introducen elementos que provienen de creencias populares o mágicas. Así, por ejemplo, en el tratado *Šabbat* del Talmud de Babilonia, folio 110b, para la ictericia se recomiendan las siguientes recetas alternativas:

Coger la cabeza de un šibbuṭá [23] salado, hervirla en cerveza y beberse el líquido de la cocción. O si no, tomar salsa de langostas; si no se consigue salsa de langostas, se toma salsa de pajarillos, se lleva a la casa de baños y uno se frota con ella; si no hay casa de baños, se pone al paciente entre el horno y la pared y se frota. Si no, se toman tres medidas de dátiles persas, tres medidas de la cera que rebosa de un panal y tres medidas de áloe purpúreo, se hierve en cerveza y se bebe. O si no, se toma un asno joven, el enfermo se afeita la mitad de la cabeza, se le saca al asno sangre de la frente y se le pone la sangre al paciente en la cabeza; hay que tener cuidado de que no le entre en los ojos, porque podría cegarlo..., etc.

Según otro pasaje del Talmud de Babilonia, *Baba Mĕṣi'a,* 107b:

De la bilis dependen ochenta y tres enfermedades [24] y todas ellas se pueden anular comiendo el pan de la mañana con sal y bebiendo una jarra de agua. Del pan de la mañana, enseñaron los rabinos, se han dicho trece cosas: protege del calor, el frío, los (malos) vientos [25], los fantasmas; vuelve sabios a los simples; hace ganar los procesos; capacita para estudiar y enseñar la Torah, para hacerse escuchar y para conservar el saber; el cuerpo no transpira; hace que uno viva con su esposa sin codiciar otras mujeres; y mata los gusanos de los intestinos. Muchos dicen que también aparta los celos y despierta el amor.

3. *La cirugía*

Durante el período talmúdico la cirugía alcanzó un alto grado de desarrollo. Muchos médicos se dedicaron exclusivamente a ello. Los cirujanos, *'ummanim*, cuando operaban usaban un mandil de cuero

[23] Un pez, probablemente el mújol.

[24] La palabra *maḥalah*, «enfermedad» en hebreo, equivale por el valor numérico de sus letras al número 83.

[25] O «espíritus».

sobre sus vestidos y utilizaban diversos instrumentos quirúrgicos [26]. En las operaciones importantes se les daba a los pacientes un anestésico o somnífero, *samme de-šinta* [27]. La sangría era ampliamente utilizada tanto en los sanos como en los enfermos. En el tratado *Šabbat*, folios 129a y 129b, del Talmud de Babilonia aparece una serie de recomendaciones acerca de la práctica de la sangría. Se recomienda, por ejemplo, comer y beber vino después de las sangrías, y entre otros casos de rabinos que bebían vino tras la sangría se dice que un tal R. Yosef «bebía hasta que el vino le brotaba por la herida de la sangría». Rab y el mencionado célebre médico Mar Samuel Yarḥina'ah decían que: «Si uno se despreocupa de la comida después de una sangría, en el cielo se despreocupan de su mantenimiento.» Además, Mar Samuel fue muy lejos al recomendar el uso de la sangría una vez cada treinta días. Después de los cincuenta años, la sangría se empleaba con menos frecuencia. También el Talmud indica, por boca de Mar Samuel, que había días favorables y desfavorables para hacerse sangrar. Favorables eran los domingos, miércoles o viernes, pero nunca había que sangrarse en lunes ni en jueves, ya que eran los días en que se realizaban las sesiones de los tribunales tanto en la tierra como en el cielo. Además, tampoco se podía hacer la sangría en determinados días del mes ni en las vísperas de las fiestas porque resultaba peligroso.

La sangría realizada por medio de sanguijuelas se menciona en *'Abodah Zarah*, 12b, pero parece que era más frecuente la utilización de unos recipientes llamados *qarne dĕ-'ummana* [28], en los que el médico recogía la sangre que salía de la incisión hecha en el cuerpo mediante una lanceta. En cuanto a otro tipo de intervenciones quirúrgicas, en el Talmud se habla de amputaciones [29] y trepanaciones. La extirpación del bazo se atestigua en *'Abodah Zarah*, 44a, y *Sanhedrin*, 21b. También se realizaba la cesárea, pero no está claro si se hacía en un cuerpo vivo o ya muerto. Se utilizaban asimismo dientes artificiales, hechos de madera dura, oro o plata [30]. Muletas y varias otras aplicaciones ortopédicas se mencionan asimismo [31].

[26] Cf. *Kelim*, 26,5 y 13,2.
[27] Cf. *Baba Mĕṣi'a*, 83b.
[28] Literalmente, «cuernos del cirujano»; véase *Šabbat*, 154b.
[29] Cf. *Kĕritot*, por ejemplo, 66a.
[30] Véase, por ejemplo, *Šabbat*, 65a; *Nĕdarim*, 66b.
[31] *Šabbat*, 65a.

II. MAGIA

No es fácil en esta época marcar una distinción clara entre ciencia y magia y especialmente en el campo de la medicina. Entre las prácticas mágicas se incluían medicamentos cuyo origen se encontraba en la experimentación científica y en la medicina se utilizaban también procedimientos mágicos. La Mišnah, *Sanhedrin*, 7,4 y 11, incluye la magia entre los crímenes más graves. Lo mismo que el blasfemo, el idólatra, el que profana el sábado, etc., el mago debía ser lapidado. Sin embargo, se hace esta salvedad (*ibid.*, 7,11):

> El mago es culpable sólo cuando realiza una acción, no cuando produce ilusiones... El que realiza una acción es culpable; el que hace ilusiones es inocente.

El Talmud de Babilonia, *Sanhedrin*, 67a, al desarrollar esta Mišnah, amplía el mandato bíblico de Ex 22,17: *No permitirás que viva hechicera alguna*, también a los hombres. Aunque los sabios del Talmud se hacen la pregunta de ¿por qué en la Biblia sólo se menciona a las hechiceras?, consideran que es así porque la mayoría de los que practican la hechicería son mujeres, pero que hay que entenderlo como dicho tanto para mujeres como para hombres.

Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, en el Talmud de Babilonia encontramos en muchas ocasiones a los propios rabinos practicando la magia y buscando subterfugios para justificarlo. Por ejemplo, en el pasaje citado del tratado *Sanhedrin* se dice también:

> La ley de la hechicería es igual a ley sabática; a veces (se castigan las acciones con) el apedreamiento; a veces no se castigan, aunque sean (actividades) prohibidas, y a veces se permiten de antemano. El hechicero que realiza una acción (material) es lapidado; el que sólo produce ilusiones, no es culpable, aunque estén prohibidas. Las acciones permitidas de antemano son las que solían hacer los rabíes Ḥanina y Ošayah, que se pasaban la víspera del sábado estudiando las leyes de la creación, y luego crearon una ternera tercera [32] y se la comieron...

Al final de este pasaje, *Sanhedrin*, 68a, y a propósito del man-

[32] Según distintas interpretaciones, ternera tercera es la que ha llegado a la tercera parte de su desarrollo o al tercer año de vida.

dato bíblico de Dt 18,9: *Cuando hayas entrado en el país que el Señor, tu Dios, te otorga, no aprenderás a imitar las abominaciones de aquellas naciones*, lo cual se refiere en la Biblia a prácticas mágicas e idolátricas; dice el Talmud:

> Cuando es con fines de estudio es diferente... No debes aprender a hacerlo, pero puedes aprenderlo para entenderlo y explicarlo.

De hecho, respecto a los miembros que debían formar el sanedrín, se dice en el tratado *Sanhedrin*, folio 17a:

> Para el sanedrín se eligen únicamente hombres gallardos, sabios, de buena presencia, de edad madura, que entiendan de hechicerías y que conozcan los setenta idiomas (del mundo), para que el tribunal no tenga que recurrir a intérpretes.

Si los miembros del tribunal debían entender de hechicerías sería probablemente porque eran muchos los casos que se presentaban ante ellos en los que tal conocimiento era requerido.

En la Mišnah, *Šabbat*, 6,10, los remedios mágicos tales como llevar un huevo de langosta, un diente de zorro o un clavo de crucificado se entienden como costumbre de los amorreos [33]. Sin embargo, según el Talmud de Babilonia, tratado *Šabbat*, 66b, una embarazada podía salir con una piedra protectora para evitar el aborto incluso en sábado. El Talmud que desarrolla la Mišnah antes citada, *Šabbat*, 67a, nos da noticia de una serie de esas costumbres que debían estar bastante extendidas. Explica, por ejemplo, que el huevo de langosta era bueno para el dolor de oído; el diente de zorro, para el sueño; el diente de zorro vivo, para la somnolencia, y el de zorro muerto, para el insomnio; el clavo de crucificado servía para combatir la inflamación. Como costumbres amorreas se citan también:

> La que rompe huevos sobre la pared delante de los pollitos... Batir (huevos) delante de los polluelos... La que baila y cuenta setenta y un pollitos para que no se mueran... La que baila al preparar cutá [34], impone si-

[33] Uno de los pueblos antiguos habitantes de Canaán a los que expulsaron los israelitas, pero que en la Mišnah adquiere el sentido más extenso de paganos o idólatras.

[34] Una especie de requesón o cuajada.

lencio cuando cuece lentejas y grita cuando cuece habas... La que orina delante de la olla para que (la comida) se cueza rápido..., etc.

Sin embargo, no se consideran costumbres amorreas las siguientes cosas:

Cuando a alguien se le atraganta un hueso, se trae algo de la misma clase, se le pone ese algo en la cabeza, y se dice: Uno, uno, baja, tragar, tragar, baja, uno, uno. Cuando es una espina de pescado se dice: Clavado como un alfiler, encerrado como en una coraza, baja, baja.

A pesar de que según la Mišnah, *Sanhedrin*, 10,1, se consideraba que pronunciar fórmulas mágicas sobre una herida podía hacer perder la vida en el mundo venidero, en el Talmud de Babilonia se transmiten también remedios mágicos de este tipo. Así, en *Šabbat*, 66b, leemos que «en todos los hechizos (curativos) —se refiere a los niños pequeños en este caso— tiene que figurar el nombre de la madre (del enfermo) y que todos los nudos [35] tienen que hacerse en la mano izquierda. Los hechizos curativos en los que se indican (las veces), tienen que ser repetidos el número de veces indicado; cuando no se indica, hay que repetirlo cuarenta y una veces».

Encontramos también bastantes recetas curiosas en *Šabbat*, 66b-a, como:

Para la fiebre diaria hay que tomar un zuz blanco [36], ir a un secadero de sal [37], sacar un trozo de sal del mismo peso y atarlo en la nuca con un mechón. O si no, hay que sentarse en una encrucijada, y cuando se ve pasar una hormiga grande que lleva una carga encima, se recoge (la hormiga) y se echa en un tubo de cobre, que se tapa con plomo y se sella con sesenta sellos. Se agita (el tubo) caminando, y se le dice: Tu carga sobre mí y mi carga sobre ti...

Para (combatir) la terciana se toman siete ramas de siete palmeras, siete astillas de siete leños, siete clavos de siete puentes, siete carbones de siete hornos, siete terrones de siete encajes de puertas, siete trozos de brea de siete barcos, siete puñados de comino y siete pelos de la barba de un perro viejo, y se ata en la nuca con un mechón de cabellos...

[35] Los nudos que tienen virtudes mágicas curativas.

[36] Es decir, una moneda nueva y reluciente.

[37] Un pozo donde se echa agua de mar para dejarla evaporar y recoger la sal.

Al parecer, eran principalmente las mujeres las que se ocupaban en la magia [38]. Las hijas de R. Naman, que eran dadas a la práctica de la magia, podían remover un puchero de agua hirviendo con las manos desnudas según aparece en *Gittin*, 45a. La viuda de Yoḥani, un curandero de Jerusalén, podía retrasar un nacimiento por medios mágicos, *Sotah*, 22a. Para suprimir la extendida práctica de la magia por las mujeres, se dice en la Mišnah, *Sanhedrin*, 6,6, que el tanaíta Simeon b. Šetaḥ (siglo I) ordenó colgar a ochenta brujas en un solo día. Pero también había ocasiones en que hombres instruidos y piadosos recurrían a la magia con buenos fines. Así, por ejemplo, Ḥoni ha-Me'aggel (Ḥoni, «el trazador de círculos»), un contemporáneo de Simeon b. Šetaḥ, de quien trataremos más adelante.

La más abundante información relativa a la magia entre los textos que nos ocupan se encuentra en el Talmud de Babilonia, al que pertenece la mayoría de los ejemplos expuestos. Los medios utilizados para realizar actos mágicos fueron múltiples. El más eficaz era la palabra, a la que se atribuye un poder invencible. El nombre hebreo secreto de Dios, el nombre inefable, era un factor poderoso en los conjuros. Además de las palabras y fórmulas mágicas, había diversos objetos mágicos que se utilizaban contra el «mal de ojo». Las mujeres, los niños e incluso los animales, al ser considerados más débiles y menos capaces de resistencia, eran protegidos por medio de amuletos y talismanes. Estos hechizos solían consistir en objetos de la naturaleza —antes mencionábamos, por ejemplo, las piedras para evitar el aborto— o bien eran pergaminos con inscripciones. Las copias de la Biblia tenían poder protector y se llevaban especialmente en los viajes.

Es, pues, abundante la información que se encuentra en los textos rabínicos antiguos acerca de prácticas mágicas, especialmente en el Talmud de Babilonia, donde, como hemos dicho, el gran número de pasajes que aluden a la magia proporciona la innegable evidencia de su amplia difusión.

III. LOS MILAGROS

Un problema mucho más difícil para los eruditos talmúdicos que el de la difusión de las prácticas mágicas era el de la legitimidad de

[38] Véase *Abot*, 2,7; *'Erubin*, 64b, final.

los milagros [39]. Indudablemente, la religión de Israel, como otras religiones, postula la posibilidad de los hechos milagrosos. El problema para los sabios estaba en cómo distinguir entre milagros que rompen la barrera y leyes de la naturaleza y acentúan el poder absoluto de Dios, y actos de magia, que igualmente parecen hechos maravillosos. Ya en la Biblia encontramos hechos milagrosos —signos y portentos— junto con actos de magia. Para los rabinos, el Dios de la Biblia, en contraste con los otros dioses, no utiliza recursos mágicos. Los prodigios de Moisés, por ejemplo, fueron ordenados por Dios, provenían de la voluntad divina. Era Dios el que hacía los milagros. Por tanto, el interés de los sabios estaba centrado en resaltar el hecho de que Dios era quien había hecho el milagro más que el hecho milagroso propiamente dicho. De ahí que encontremos que su actitud hacia los milagros sea ambivalente. Veamos ahora a través de algunos relatos cómo se refleja la mencionada actitud de los rabinos en los propios textos.

En primer lugar, consideraremos la figura de Ḥoni ha-Me'aggel, «el trazador de círculos», una figura carismática del siglo I a. C., al que Josefo llama Onías el Justo [40], cuyos prodigios se encuentran a caballo entre el milagro y la magia, ya que Ḥoni utiliza procedimientos mágicos para lograr la ayuda del Dios único y actúa en beneficio de la comunidad. Veremos la actitud respecto a él de la autoridad religiosa contemporánea representada por Simeon ben Šeṭaḥ, que fue, según los textos, una de las autoridades religiosas más activas en la lucha contra la magia. El relato, según aparece en la Mišnah, tratado *Ta'anit*, 3,8 —también se encuentra en el Talmud de Babilonia, tratado *Ta'anit*, fol. 23a, y en el de Jerusalén, *Ta'anit*, 3,9—, se desarrolla del modo siguiente:

> Cierta vez dijeron a Ḥoni, el trazador de círculos: «Reza para que llueva.» Respondió: «Marchaos y llevaos los hornos para la Pascua para que no se ablanden.» Rezó, pero la lluvia no cayó. ¿Qué hizo? Trazó un círculo y se colocó en su interior y dijo ante Dios: «Señor del universo, tus hijos se han dirigido a mí porque soy como un hijo de la casa ante ti. Yo juro por tu gran nombre que no me moveré de aquí hasta que tú tengas misericordia de tus hijos.» La lluvia comenzó a caer gota a gota. Dijo: «No es para esta clase de lluvia por lo que he rezado, sino por una lluvia que llene cisternas,

[39] Véase Urbach, *The Sages*, 102.
[40] *Ant.*, 14,22-4.

hoyos y cuevas.» La lluvia empezó a caer con gran fuerza. Dijo: «No es para esta clase de lluvia por lo que yo he rezado, sino por lluvia de benevolencia, bendición y clemencia.» Entonces llovió con moderación (y continuó) hasta que los israelitas subieron al monte del Templo a causa de la lluvia. Fueron a él y le dijeron: «Del mismo modo que rezaste para que lloviera, reza ahora para que cese de llover.» Replicó: «Id a ver si la piedra de los objetos perdidos [41] ha desaparecido.»

En el Talmud de Jerusalén se añade la siguiente explicación: «Del mismo modo que es imposible que esa piedra desaparezca del mundo, así me es imposible solicitar que la lluvia cese.» Sin embargo, tanto en el Talmud de Babilonia como en el de Jerusalén, aunque con algunas variantes, se añade lo siguiente: «Replicó: "Yo tengo como costumbre no rezar a cuenta de un exceso de bien. A pesar de eso, traedme un novillo para hacer una ofrenda de acción de gracias." Le llevaron el novillo y él colocó sus manos sobre él y dijo: "Señor del universo, tu pueblo Israel, al que tú sacaste de Egipto, no puede resistir un exceso de bien ni un exceso de castigo; cuando tú has estado enojado con ellos, no lo podían soportar; cuando tú has derramado sobre ellos un exceso de bien, no han podido soportarlo; que sea tu voluntad que la lluvia cese y que haya un alivio para el mundo." Inmediatamente el viento comenzó a soplar y las nubes se dispersaron, el sol brilló y el pueblo se fue a los campos y recogieron para sí champiñones y trufas.»

Al final del relato, tanto en el texto de la Mišnah como en los dos Talmudes, aparece la intervención de Simeón ben Šetaḥ:

> Simeón ben Šetaḥ envió decirle: «Si tú no fueras Ḥoni, yo te excomulgaría. Pero qué puedo hacer contigo que aunque importunas a Dios, él cumple tu deseo, como un hijo que importuna a su padre y éste cumple sus deseos.»

Para comprender la figura de Ḥoni, anota G. Vermes [42], es necesario recordar que desde los tiempos del profeta Elías los judíos creían a los hombres sagrados capaces de imponer su voluntad a los fenómenos naturales. Así, además de las oraciones litúrgicas for-

[41] Se explica como una piedra alta desde la que los artículos perdidos se proclamaban. Véase Danby, *The Mishnah*, pág. 198, nota 4.

[42] *Jesús el judío*, 75.

males pidiendo lluvia, acudía la gente en las sequías a personas con reputación de obrar milagros para que con su intervención infalible favoreciesen a la comunidad. Pero volvamos al relato: por una parte, son evidentes las connotaciones mágicas que conlleva el círculo trazado en la tierra y las palabras de conjuro pronunciadas por Ḥoni, lo cual provoca el mensaje que Simeón ben Šetaḥ le envía. Ese mensaje encierra reproche y advertencia. Sin embargo, Simeón ben Šetaḥ, tan activo contra la brujería, se siente frenado por la fama de Ḥoni y la veneración que el pueblo sentía por él.

Es difícil saber cómo sería el relato original, aunque parece que la fuente de los relatos conservados es el texto de la Mišnah, pero en las distintas versiones del texto se pueden observar pasajes que recuerdan los relatos de milagros del profeta Elías en su desafío a los profetas de Baal [43]. Por ejemplo, en el texto de la Mišnah que hemos leído Ḥoni pone de manifiesto su certeza de que va a llover: «Marchaos y llevaos los hornos para la Pascua [44] para que no se ablanden.» Y en la Biblia, 1 Re 18,41, Elías dice a Ajab: «Sube, come y bebe, porque suena ya el ruido de la lluvia», cuando todavía no se divisaba ninguna nube. Respecto al círculo que trazó Ḥoni, vemos en la Biblia un cierto paralelismo con 1 Re 18,31-32, donde se dice que Elías «cogió doce piedras... y construyó con ellas un altar en el nombre del Señor, e hizo alrededor del altar una zanja, como para sembrar dos fanegas...». En el texto del Talmud de Babilonia se dice que Ḥoni pidió «un novillo para hacer una ofrenda de acción de gracias», y en 1 Re 18,23-26 también Elías pide dos novillos, uno para los profetas de Baal y otro para él. La presencia del modelo bíblico la hallaremos también en otros relatos que más adelante mencionaremos.

Como hemos apuntado, una característica relevante de los relatos de milagros en la literatura rabínica es el hecho de que la personalidad del obrador del milagro no se suele enfatizar. Los sabios se cuidaron muy bien de no convertir a la persona misma, que hacía el milagro, en un portento y maravilla, incluso llegan a demostrar en ocasiones una cierta incomodidad o desconfianza respecto a ella. Esta postura de los sabios se manifiesta principalmente durante los

[43] Como señala Ṣarfati, «Pious Men, Men of Deeds, and the early Prophets» [en hebreo], *Tarbiz* 26,2 (1956), 126-130.

[44] Hechos de arcilla seca, véase Danby, *op. cit.*, pág. 198, nota 3.

siglos I y II, época en que las autoridades rabínicas intentaron reestructurar el judaísmo sin un templo central y demostrar que era válido para todas las personas y en cualquier lugar. Esto, sin embargo, podría resultar antitético con una noción de acceso especial a Dios y una piedad religiosa limitada a ciertos individuos. Es comprensible, pues, que esas primeras autoridades, a pesar de su creencia —y la creencia de los judíos en general— en la existencia de los milagros, no tuvieran interés en resaltar a los individuos obradores de milagros. En las fuentes rabínicas se refleja, pues, una tensión entre los carismáticos y los rabinos del siglo I.

Ese es, por ejemplo, el caso del carismático más célebre del siglo I d. C., R. Ḥanina b. Dosa, a quien Geza Vermes dedicó varios estudios. Según las fuentes rabínicas, vivió en Galilea, en Arab, ciudad situada a unos quince kilómetros de Nazaret, y se le asocia con tres figuras históricas que pertenecieron con seguridad al siglo I: Nehuniah —oficial del templo—, Rabban Gamaliel —posiblemente Gamaliel el Viejo, del que Pablo afirmaba haber sido discípulo [45]— y Yoḥanan ben Zakkay —líder espiritual del judaísmo tras la destrucción del templo—. Con toda probabilidad, Ḥanina actuó en el período precedente al año 70 d. C., ya que no se le relaciona con ningún acontecimiento ocurrido después de la destrucción de Jerusalén [46].

Aunque a Ḥanina se le atribuyen muchos hechos portentosos, tan sólo vamos a traer a colación tres relatos relacionados con curaciones o salvaciones milagrosas. El primer relato aparece en ambos talmudes, en el de Babilonia, tratado *Bĕraḵot*, 34b, y en el de Jerusalén, *Bĕraḵot,* 9d, para ilustrar un dicho de Ḥanina que se encuentra en la Mišnah, *Bĕraḵot,* 5,5 [47]. El texto del Talmud de Babilonia, *Bĕraḵot,* 34b, es el siguiente:

Nuestros maestros enseñaron: Sucedió que cuando el hijo de Rabban

[45] Hechos 22,3.

[46] G. Vermes, *Jesús el judío*, 78.

[47] *«Contaron acerca de R. Ḥanina b. Dosa que solía rezar por los enfermos, y decía: "Este vivirá", o "Este morirá". Le dijeron: "¿Cómo lo sabes?" Replicó: "Si la oración sale fluida en mi boca, sé que es aceptada, y si no, yo sé que ha sido rechazada".»* Según Vermes, la sustancia de la forma original del relato que nos ocupa aparece en el Talmud de Babilonia, *Bĕraḵot,* 34b, donde los elementos del relato aparecen expuestos en el orden correcto.

Gamaliel cayó enfermo, envió dos discípulos a R. Ḥanina ben Dosa para que pidiera misericordia para él. Cuando los vio, subió a la buhardilla y pidió por él. Cuando bajó, les dijo: «Marchaos, pues la fiebre le ha abandonado.» Le dijeron: «¿Eres tú un profeta?» Les contestó: «No soy profeta ni hijo de profeta (Amós 7,14), pero tengo una costumbre, si mi oración sale fluida en mi boca, sé que es aceptada; si no, yo sé que ha sido rechazada.» Ellos se sentaron, escribieron y anotaron la hora. Cuando volvieron a Rabban Gamaliel, él les dijo: «¡Por el culto del templo! No habéis quitado ni añadido nada, sino que así es como sucedió. Fue a esa hora cuando la fiebre lo abandonó y él nos pidió agua para beber.»

En el relato queda patente, por una parte, la desconfianza de los discípulos con su pregunta: «¿Eres tú un profeta?», y el hecho de que lo anotaran todo, quizá para poder utilizarlo en contra suya [48]. Además, en el texto paralelo del Talmud de Jerusalén se añade un comentario, en realidad una breve interjección, de R. Aḥa bar Jacob, talmudista babilonio del siglo IV: *wblbd b'bwt,* «sólo por los padres», es decir, por el mérito de los patriarcas, que se puede entender como una atribución de la obra de Ḥanina al mérito de los padres, un concepto teológico bien definido en la época talmúdico midrásica. De este modo se quita importancia al acto realizado por nuestro carismático Ḥanina.

A continuación, en el Talmud de Babilonia, *Bĕrakot,* 34b, aparece el siguiente relato:

Sucedió además que cuando R. Ḥanina ben Dosa fue a Rabban Yoḥanan ben Zakkay para estudiar la Torah, el hijo de Rabban Yoḥanan b. Zakkay cayó enfermo. Le dijo: «Ḥanina, hijo mío, pide misericordia para él, y vivirá.» Ḥanina puso la cabeza entre las rodillas, pidió misericordia para él y vivió. Rabban Yoḥanan b. Zakkay dijo: «Incluso si ben Zakkay hubiera apretado su cabeza entre sus rodillas todo un día entero, no se le habría prestado ninguna atención (desde el cielo).» Su mujer le dijo: «¿Es entonces Ḥanina más grande que tú?» Le contestó: «No, pero es como un siervo ante el rey, y yo como un príncipe ante el rey.»

La comparación del siervo con el príncipe pone de relieve la tendencia talmúdica de estimar al representante de la religión institu-

[48] Ya que como indica Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies,* 181, Ḥanina es representado como muy popular entre las gentes necesitadas, pero como antipático y objeto de desconfianza por los rabinos doctrinarios.

cional más que al que realiza milagros. Si Ḥanina tenía más éxito que Yoḥanan en sus plegarias ante Dios era porque un esclavo favorito podía conseguir más y más de prisa los favores del rey que un príncipe al que el protocolo obligaba a ajustarse a un comportamiento más correcto. Recordemos que también a Ḥoni, el trazador de círculos, se le describe como hijo de la casa, *ben bait*, lo cual equivale a siervo nacido en la casa.

Asimismo, en el Talmud de Babilonia, tratado *Baba Qamma*, 50a [49], se relata otra intervención milagrosa de Ḥanina:

> Nuestros maestros enseñaron: Sucedió que la hija de Neḥunyah, el pocero, se cayó a un gran pozo. Fueron a decírselo a R. Ḥanina ben Dosa. Durante la primera hora les dijo: «Está bien.» Durante la segunda hora les dijo: «Está bien.» A la tercera hora les dijo: «Ya ha subido.» Le preguntaron a ella: «¿Quién te sacó?» Les contestó: «Un carnero se encontró conmigo y un anciano lo conducía.» Le dijeron (a R. Ḥanina): «¿Eres tú profeta?» Les respondió: «No soy profeta ni hijo de profeta. Pensé solamente: ¿Será posible que la tarea a la que se dedicó este hombre piadoso sea la desdicha de su hija?» R. Aḥa dijo: «Sin embargo, su hijo (de Neḥunyah) murió de sed.»

Al igual que en el primer relato, aparece aquí la pregunta de la desconfianza: «¿Eres tú profeta?» También en este caso dos glosas intentan disminuir la obra de Ḥanina. El mismo R. Aḥa del primer relato apostilla que, a pesar del razonamiento de Ḥanina, el hijo del pocero murió de sed. Por otra parte, el milagro se adjudica al mérito de la *'Aqedah*, el sacrificio de Abrahán, representado por el anciano que conduce al carnero.

Queda tan sólo añadir respecto a estos milagros de Ḥanina que también en ellos está en cierto modo presente el modelo bíblico de los milagros de curaciones de Elías y Eliseo: el niño enfermo, el enviar recado al profeta para que vaya, la recepción de los enviados por parte del profeta, la plegaria o invocación a Dios, etc. Y algunos detalles muy concretos como la postura de Ḥanina con la cabeza entre las rodillas, la misma de Elías en 1 Re 18,42, así como la utilización del número tres: tres frases dice Ḥanina mientras la hija de Neḥunyah se encuentra en el pozo y tres veces invoca Elías a Dios en el caso del hijo de la viuda de Ṣareftah, 1 Re 17,21 [50].

[49] Véase también Talmud de Babilonia, *Yĕbamot,* 121b.

[50] Véase Ṣarfati, *art. cit.*, págs. 130-133.

Ambos Talmudes y los Midrašim están llenos de milagros realizados por Ḥoni ha-Me'aggel, Naqdimon b. Gorion, los tannaítas R. Ḥanina b. Dosa, R. Simeón bar Yoḥay (mitad del siglo II d. C.) y su yerno R. Pinhas b. Yair y otros obradores de portentos hasta la época de los últimos amoraim, los maestros del Talmud. Sin embargo, he preferido centrarme en estas dos figuras carismáticas, que son quizá dentro del judaísmo rabínico las más controvertidas, pues provocaron la veneración de unos y la desconfianza o desaprobación de otros.

En conclusión, durante la época talmúdico-midrásica coexistieron entre los judíos varios tipos de medicina: mágica, popular, religiosa y científica o técnica. Sin embargo, la medicina talmúdica apenas influyó en el desarrollo posterior de la medicina judía medieval, ya que se impuso la autoridad de Galeno sobre cualquier otra teoría o práctica médica.

En cuanto a la magia, hay que decir que tuvo una trascendencia mucho mayor. La mentalidad mágica judía, presente ya en el Antiguo Testamento, se manifiesta también, como hemos visto, en los textos talmúdicos. En la época medieval se produce una simbiosis entre el pensamiento mágico y corrientes esotéricas y místicas que asimismo se hallaban también latentes en el Talmud. Todo ello va a propiciar la aparición de grupos y corrientes místico-mágicos de muy interesante contenido. De ello dan fe los textos de la llamada «literatura de *Hekalot*» (palacios o templos celestiales), en los que el antiguo misticismo del trono-carro (*Merkabah*) de Dios se mezcla con conjuros y prácticas mágicas para lograr la intervención de los ángeles en asuntos humanos privados en favor de los iniciados.

Por otra parte, el conjunto mística y magia judías dio lugar a un movimiento, que al parecer nació en Provenza y se introdujo en España a través de Cataluña, de gran trascendencia en el pensamiento religioso tanto judío como cristiano. Me refiero a la Cábala, de oscuro origen, pero que encontró en España su gran campo de cultivo. La obra magna del pensamiento cabalista, el *Zohar* o «Libro del esplendor», fue atribuido a un taumaturgo talmúdico del siglo II, Simeón bar Yoḥay, pero en realidad gran parte de sus secciones se deben a la pluma de un judío español, Moseh de León (*ca.* 1240-1305).

Respecto a los relatos de milagros, como ya señalamos, son muy frecuentes en la literatura talmúdica y el modelo bíblico está pre-

sente en muchos de ellos. El recelo ante los milagros por parte de los rabinos de los primeros siglos se puede apreciar también en otros que vivieron en épocas posteriores, pero asimismo se manifiestan en el Talmud corrientes favorables a los taumaturgos. De hecho, en la época medieval se recogen como preciosos tesoros los relatos maravillosos acerca de los personajes talmúdicos en colecciones que tuvieron una amplísima difusión [51].

BIBLIOGRAFIA

BOKSER, B. M.: «Wonder-working and the Rabbinic Tradition. The Case of Ḥanina ben Dosa», *Journal for the Study of Judaism* 16 (1985), 42-92.

DANBY, H.: *The Mishnah*, Oxford 1974 (1.ª ed. 1933).

FRIEDENWALD, H.: *The Jews and Medicine. Essays*, 1944.

GELLER, M. J.: «Jesus' Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls», *Journal of Jewish Studies* 28,2 (1977), 141-155.

KEE, H. C.: *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986.

PREUSS, J.: *Biblical and Talmudic Medicine*, traducido y editado por Fred Rosner, Nueva York 1978.

«Proceedings of the Second International Symposium on Medicine in Bible and Talmud (Jerusalem, December 18-20, 1984)», en *Koroth* 9,1-2 (1985).

«Proceedings of the Third International Symposium on Medicine in Bible and Talmud (Jerusalem, December 7-9, 1987)», en *Koroth* 9 (1988).

ṢARFATI, G. B.: «Pious Men, Men of Deeds, and the early Prophets» [en hebreo], *Tarbiz* 26,2 (1956), 126-153.

VERMES, G.: «Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era», *Journal of Jewish Studies* 23 (1972), 28-50; 24 (1973), 51-64.

— *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975.

— *Jesús el judío*, Barcelona 1977.

STRACK, H. L., y STEMBERGER, G.: *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica,* edición española preparada por M. Pérez Fernández, Valencia 1988.

URBACH, E. E.: *The Sages. Their Concepts and Beliefs,* 2 vols., Jerusalén 1975.

[51] Véase, por ejemplo, A. Alba Cecilia, *Cuentos de los rabinos*, Córdoba 1991, y *Midras de los diez mandamientos y Libro precioso de la salvación*, Valencia 1990.

El último capítulo tratará de un tipo de literatura muchas veces olvidada o preterida, pero que ejerció una notabilísima influencia en los estratos más sencillos del cristianismo de los primeros siglos: los apócrifos neotestamentarios, y dentro de ellos, más específicamente, los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*. El tema general de milagro, medicina (curación) y magia se va a contemplar aquí desde una perspectiva globalizadora: la de los milagros realizados por los seguidores de Jesús bajo las órdenes de éste. ¿Qué lugar ocupan los relatos de estos prodigios dentro de los *Hechos apócrifos*? ¿Pueden entenderse por sí mismos estos milagros como realizaciones cuasi mágicas o tienen en estos escritos algún otro significado? ¿Existen en los *Hechos* algunos indicios, señales o temas que ayuden a comprender cómo y desde qué punto de vista se entendían estos milagros? Una acusación común de los detractores del cristianismo en la Antigüedad era la de que practicaban la magia. Y son precisamente los primeros seguidores de Jesús los que más sufren bajo esta acusación. ¿Cómo interpretaban los escritores de las comunidades primitivas más populares estas acciones fuera de lo común de sus dirigentes que daban pie a una acusación tan peligrosa? ¿Tiene el milagro alguna función indicadora dentro de la constelación de ideas religiosas de los cristianos? ¿Es un hecho aislado o se incardina en un sistema más complejo con alguna finalidad?

10

MILAGRO, MAGIA Y CURACIÓN EN LOS HECHOS APÓCRIFOS DE LOS APÓSTOLES *

FRANÇOIS BOVON
Universidad de Harvard

INTRODUCCIÓN

A) *Los milagros y los relatos de milagros*

Es preciso distinguir entre milagros y relatos de milagros y entre la función social que podían cumplir las curaciones milagrosas en la población antigua y la función literaria que desempeñan los relatos de curación en los libros históricos o religiosos de la época.

Los sucesos prodigiosos, es decir, los eventos, podían deberse a las cualidades, empíricas o dogmáticas, del médico —unido a veces por contrato a una ciudad—, a las virtudes del culto a Asclepios o de cualquier otra divinidad sanadora, bien a la práctica mágica abierta u oculta de tal *magos* célebre —mago venerado por unos, hechicero venal para otros— o bien a la práctica carismática de tal o cual dirigente religioso o maestro de filosofía, que actuaba con su palabra tanto como con su gesto. A las gentes sencillas les encantaba peregrinar a un santuario y esperar una curación milagrosa en una noche de incubación en el templo, mas los grandes de este mundo —según parece— concedían sus preferencias al encanto discreto de la astrología o de la magia [1]. Los médicos y los guías carismáticos, por su parte, se encargaban de reclutar toda suerte de clientes y clientas.

La función de los relatos de milagros, es decir, de los textos, de-

* Original en francés. Versión española del editor.

[1] G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Stud. z. NT 8), Gütersloh (Gerd Mohn) 1974, 229-244.

pende del género literario pretendido por el autor. Los libros históricos, por ejemplo, consignaban los signos y prodigios que acompañaban el nacimiento de un personaje eminente, por ejemplo, el nacimiento de Augusto (entonces Octavio) en la pluma de Suetonio [2]. Estos milagros subrayan el apoyo que la providencia asegura a los héroes. En las obras de propaganda religiosa o filosófica, los prodigios atestiguan los lazos que unen a tal jefe o a tal santuario al mundo celeste y verdadero. Por lo demás, esta función legitimativa alienta a menudo en la polémica. Los relatos de curaciones milagrosas sirven entonces para imponer contra otros el monopolio de tal divinidad o de tal santuario particular. El taumaturgo, hombre divino a los ojos de sus partidarios, es tachado de charlatán rápidamente por sus detractores. Como la realidad maravillosa abierta por los relatos permanece puramente narrativa, estos textos ejecutan su juego sobre el tapete del discurso y nos proponen no importa qué prodigio: la inverosímil resurrección del hijo de una viuda por el apóstol Pedro [3] o el paso de un camello por el ojo de una aguja [4]. El criterio ético que distinguía en la sociedad al médico del charlatán, al sanador del mago o al profeta verdadero del falso pierde su importancia en las obras literarias [5].

La exposición que sigue a continuación se interesa por los relatos de milagros y no por las prácticas taumatúrgicas. Deja, pues, de lado la actuación litúrgica de los exorcismos [6], el ministerio de la interpretación de los sueños confiado a las viudas [7] —poder milagroso con el que los que seguían en vida investían al mártir o a sus reliquias [8]—, así como las fuerzas naturales atribuidas a ciertos monjes en razón de su vida ascética o de su santidad [9].

Debe señalarse, sin embargo, un punto de convergencia entre la

[2] *Vida de los Doce Césares*, 94.

[3] *Hechos de Pedro*, 27.

[4] *Hechos de Andrés y de Pedro*, 13-20.

[5] El criterio ético no desaparece totalmente, cf. los *Hechos de Juan*, 31-36; *Hechos de Pablo*, Pap. Heidelberg, págs. 28-29; *Hechos de Pablo, Martirio* (según los mss. G y M); cf. más adelante apartado «Las variadas imágenes de los apóstoles», nota 67.

[6] Cf. Orígenes, *Contra Celso* I,6.

[7] Cf. *Constitución eclesiástica de los apóstoles,* 21 (también llamadas *Ordenanzas apostólicas* o *Cánones apostólicos).*

[8] Cf. *Hechos de Pablo, Martirio*, 5; *Hechos de Felipe*, 143-148.

[9] Cf. E. Junod, *Les sages du désert. Antoine, Pachôme, Evagre, Syméon*, Ginebra (Labor et Fides) 1991, 35-38.

realidad social y la literaria: la creencia, ampliamente extendida, en la existencia de poderes irracionales y en las posibilidades de una realidad flexible, indescifrable finalmente sin ayuda divina. Puede llamársele credulidad, pero también puede concebírsela como una apertura a la trascendencia.

B) *La literatura apócrifa cristiana*

Me es preciso en este momento decir algunas palabras acerca de la literatura apócrifa cristiana [10]. Esta producción literaria cuenta historias relativas a Cristo, los apóstoles, la Virgen y los discípulos de Jesús. Es muy variada debido a la lengua, al género literario, a la fecha de composición y, si puede expresarse así, al grado de apocrificidad. La mayoría de los textos apócrifos cristianos han sido compuestos en griego, y algunos en siríaco, latín o copto. Existen también versiones o adaptaciones armenias, georgianas, árabes, etíopes o irlandesas que, a veces, son las únicas que han conservado los originales perdidos [11]. Este *corpus* literario engloba textos tan antiguos como ciertos documentos —ciertamente tardíos— del Nuevo Testamento, en particular el *Evangelio de Pedro* (fragmento conservado sobre la pasión de Jesús) o el *Evangelio de Tomás* (colección de sentencias de Jesús). Esta literatura comprende también leyendas apostólicas recientes que se distinguen poco de las narraciones hagiográficas. Además de evangelios, este *corpus* comprende también «hechos», peregrinaciones y martirios de los apóstoles, antiguos relatos (de los siglos II al IV) no sin relación con el género literario de los *Hechos* canónicos. Estos *hechos* apócrifos

[10] Es preferible utilizar esta expresión mejor que la de *Apócrifos del Nuevo Testamento*, aunque esta última se halle muy extendida. Esta literatura existe, en efecto, antes de la fijación del canon y se desarrolla a menudo sin relación con los textos bíblicos. Cf. E. Junod, «Apocryphes du Nouveau Testament ou Apocryphes chrétiens anciens? Remarques sur la désignation d'un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents», *Études Théologiques et Religieuses* 58 (1983) 409-421; W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 5. Auflage der von E. Hennecke begründeten Sammlung* I, Tubinga (Mohr) 1987, 40-52.

[11] Cf. M. Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (Corpus Christianorum), Turnhout (Brepols) 1992.

son los que atraerán más particularmente nuestra atención en lo que sigue.

La literatura apócrifa cristiana contiene, además, cartas y apocalipsis (sobre todo descripciones del infierno o del paraíso). Esta literatura añade a los evangelios canónicos diversas narraciones relativas a la vida de la Virgen y a la infancia de Jesús, así como diversas descripciones de las estancias de los muertos a los que Cristo visita el Viernes Santo y Pascua. Curiosamente, los apócrifos apenas han añadido milagros a los relatos sobre Jesús adulto. En todo caso, nunca en los textos compuestos después de la fijación del canon. En los raros fragmentos de los evangelios apócrifos arcaicos, el lector descubre tal o cual migaja de un relato de milagro anterior. El papiro Egerton (siglo II) nos permite imaginar un episodio en el cual Jesús evade un arresto, un relato que narra la curación de un leproso y una anécdota cuyo clímax está representado por una cosecha espontánea. La reserva ulterior a este respecto corresponde a los apologetas y a los teólogos. El milagro era un arma de doble filo. Capaz de inclinar las conciencias hacia la fe, se arriesgaba también a suscitar el reproche de magia [12].

El grado de apocrificidad varía mucho de un texto a otro. Depende del contenido más o menos esotérico o herético del texto incriminado y de la recepción o rechazo de la obra en cuestión en los medios ortodoxos. El *Protoevangelio de Santiago* se sitúa en uno de los dos extremos. No contento con escapar en Oriente a toda condenación, sirvió como lectura litúrgica para el día del nacimiento de la Virgen y de documento histórico a los predicadores y cronistas [13]. En el otro extremo, la sospechosa doctrina de los *Hechos de Andrés* atrajo los rayos de los teólogos y de los obispos [14]. Estas condenaciones se apoyaban en criterios internos y externos. Las autoridades eclesiásticas reprochaban a estos documentos —criterios internos—

[12] Cf. A. Friedrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 12), Estrasburgo-París 1925.

[13] Cf. E. Amann, *Le Protoévangile de Jacques et ses remaniements latins. Introduction, textes, traduction et commentaire* (Les Apoc. du NT), París (Letouzey et Ané) 1910, 116-117; F. Bovon, «The Suspension of Time in Chapter 18 of Protoevangelium Jacobi», en B. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity* (Hom. a H. Köster), Minneapolis (Fortress) 1991, 403-405.

[14] Cf. J. M. Prieur, *Acta Andreae. Praefatio-Commentarius* (Corpus Christ., Ser. Apocryphorum, 5), Turnhout (Brepols) 1989, 92-128.

un ascetismo excesivo (por ejemplo, la condenación del matrimonio), una doctrina deficiente (sobre todo una cristología doceta) y la narración de sucesos inverosímiles (tal o cual prodigio chocante, como animales parlantes) [15]. Los criterios externos se concretizan en la recepción de estas obras por sectas o comunidades religiosas concurrentes. La acogida dispensada a los *Hechos apócrifos* por los maniqueos, y posteriormente por los priscilianistas, les propinó un severo golpe [16].

C) *La tesis propuesta*

En las páginas que siguen intentaré determinar el lugar que ocupan los relatos de milagros en los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*. Defenderé la tesis siguiente: sólo la interacción de otros polos —la palabra de los apóstoles, los sacramentos y el martirio— permite definir correctamente la función de los milagros en estos documentos. Estos cuatro polos —milagro, proclamación, sacramento y martirio— forman un sistema y no deben ser aislados. Y lo que expresan todos en conjunto es la convicción de que hay detrás de nuestro mundo otro mundo divino, el único que cuenta verdaderamente [17]. Nuestros textos son invitaciones, dirigidas a sus lectores, a lanzarse con todas sus fuerzas hacia ese dominio espiritual. Respecto a ese reino, el único verdadero, real y decisivo, el milagro desempeña una función semántica, finalmente limitada; la palabra apostólica, una función hermenéutica, kerigmática o litúrgica; el sacramento, una función iniciática y mistérica; el martirio, finalmente, una función probativa, es decir, glorificante.

[15] Cf. E. Junod, «Actes Apocryphes et hérésie: le jugement de Photius», en F. Bovon (ed.), *Les Actes Apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen* (Publications de la Fac. de Théol. de l'Univ. de Genève, 4), Ginebra 1981, 11-24.

[16] Cf. J. D. Kaestli, «L'utilisation des Actes apocryphes des apôtres dans le manichéisme», en M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism* (Nag Hammadi Studies, 8), Leiden (Brill) 1977, 107-116; E. Junod y J. D. Kaestli, *L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du III^e^ au IX^e^ siècle: le cas des Actes de Jean* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 7), Ginebra-Lausana-Neuchâtel 1982; E. Junod, «Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre. D'un Évangile à un Pseudépigraphe», *Rivista di Storia Religiosa* 24 (1988) 3-16.

[17] Cf. F. Bovon-E. Junod, «Reading the Apocryphal Acts of Apostles», *Semeia* 38 (1986) 167-169.

I. LOS MILAGROS DE LOS APÓSTOLES

A) *La victoria sobre el mal*

Los *Hechos apócrifos de los apóstoles* comunican de una manera narrativa la convicción de que este mundo debe ser abandonado, puesto que se halla a merced de fuerzas demoníacas. Los relatos describen también numerosos exorcismos a título de *test* y de signo. Así, la quinta parte de los *Hechos de Tomás* cuenta las contrariedades de una mujer muy bella asaltada por un demonio lúbrico [18]. Tras su liberación, la mujer recobra su naturaleza original y recibe la gracia y la paz.

El apóstol emplea con gusto la plegaria para dar testimonio de que sólo Dios, fuente de todo poder, permite al taumaturgo expulsar al demonio y lograr que el endemoniado liberado de su yugo acceda al mundo divino. Así, en los *Hechos de Juan*, el discípulo amado cura en Efeso a unas ancianas enfermas, evitando toda confusión con un acto de magia. El apóstol se preocupa también de animar a la población de la ciudad a que se ocupe de su alma y que no se contente con admirar el milagro [19].

En los *Hechos de Felipe*, el cortejo apostólico se cruza en su camino con unos dragones, machos y hembras. Las victorias obtenidas proclaman a los lectores que el dominio de Dios no es de este mundo y que el mal y la violencia yugulan aún a la humanidad. La reconciliación de los animales, que opera Felipe en el curso de este mismo viaje [20], así como la humanización progresiva a la que acceden, anuncian a su manera y por anticipación la naturaleza del Reino de Dios [21]. El mundo venidero superará las fuerzas del mal y los vicios humanos, pues estos últimos ofrecen a aquéllas un punto de apoyo. La sexualidad, no simplemente la lujuria, así como la voracidad y la ley de la jungla, son las expresiones más peligrosas del pecado.

La literatura apócrifa no participa de la misma reserva que el

[18] *Hechos de Tomás*, 42-50. Sobre los milagros en los apócrifos, véase la bibliografía aneja a este capítulo.

[19] *Hechos de Juan*, 30-36.

[20] Encontramos también este motivo en el *Evangelio de la infancia* del Ps.-Mateo, 19.

[21] Cf. *Hechos de Felipe*, 94-101, y *Hechos de Felipe*, XII (según el ms. inédito Athous Xenophontos 32).

Nuevo Testamento. Los milagros de castigo, casi ausentes de los evangelios canónicos, son frecuentes en los apócrifos. El niño Jesús del evangelio apócrifo del *Pseudo-Tomás* se ensaña y castiga a diestro y siniestro [22]. Este Jesús será imitado por los apóstoles, Pablo en particular, quien al principio de los *Hechos de Pedro* condena a la parálisis a una mujer adúltera [23].

No es bueno, por tanto, tener demasiados contactos con los apóstoles, esos lugartenientes de Dios sobre la tierra. Simón Mago sabía algo de ello, puesto que pierde su combate contra el príncipe de los apóstoles y concluye vergonzosamente su vuelo de ensayo en la *Via Sacra* de Roma [24] con la pierna quebrada por tres lugares.

B) *La variedad de milagros*

Existe toda suerte de milagros y prodigios en los apócrifos. Ya he señalado algunos de ellos: exorcismos, curaciones, castigos. Algunos prodigios manifiestan el honor que se debe a Dios, a su Hijo o a sus representantes sobre la tierra. Así, los dragones y otros monstruos, y luego los leones, lobos y otras fieras salvajes, se inclinan y adoran al Hijo de Dios niño durante la huida a Egipto [25]. Los trescientos sesenta y cinco ídolos de la ciudad a la que llega el cortejo caen derribados por sí mismos, lo que provoca la adoración de Afrodisio, el gobernador [26]. En los *Hechos de Tomás*, los onagros, es decir asnos salvajes, son enrolados en el servicio del apóstol para tirar de su cuadriga [27].

Otros milagros subrayan la autoridad y el poder legítimos del apóstol. Así, los mensajes divinos que les llegan [28], los sueños premonitorios [29], los ejercicios de presciencia [30], las apariciones de

[22] *Evangelio de la infancia* del Ps.-Tomás 3-5.8.14-15. Esperamos un estudio y una edición crítica de este texto por S. Voicu.

[23] *Hechos de Pedro*, 2.

[24] *Hechos de Pedro*, 32.

[25] *Evangelio de la infancia* del Ps.-Tomás, 18-19. Se espera una edición crítica de este texto por J. Gijsel.

[26] *Ibidem*, 22-24.

[27] *Hechos de Tomás*, 69-70.

[28] *Hechos de Pedro*, 1; *Hechos de Pablo, Martirio*, 1.

[29] *Hechos de Juan*, 48.

[30] *Hechos de Andrés*, 49 (nueva numeración; 17 según la antigua); *Hechos de Felipe*, 49.54.58.

Cristo [31] e incluso, en el caso de Felipe, la transfiguración del apóstol [32]. Los prodigios triviales y aparentemente inútiles de los *Hechos de Pedro* sirven para atestiguar el poder sobrehumano del apóstol y para acelerar el proceso de conversión. Así, el perro parlante [33] y la estatua hecha añicos y luego reconstituida [34].

Otros milagros recuerdan, además, la protección con la que el Señor rodea a sus protegidos. Así, las tempestades calmadas o los resultados favorables de un naufragio [35]. Así, igualmente, las ayudas sucesivas ofrecidas a la pobre Tecla. En la arena, una leona la protege de un oso salvaje y luego de un león furioso. La oración aparta a numerosas fieras y la invita al bautismo; las focas del foso de agua —en el que la santa se bautiza a sí misma— que pretenden devorarla son impedidas por el perfume de las espectadoras y por una llama exterminadora; una nube de fuego vela púdicamente la desnudez de la joven antes de librarla de los toros, enloquecidos por los lazos y las quemaduras e impedirles que lancen su furor contra la joven [36]. Ocurre a menudo cuando el martirio amenaza con que la presión divina se haga más fuerte: la resurrección y, sobre todo, la conversión de Patroclo suscitan la ira de Nerón contra el apóstol Pablo. Cuando el verdugo ejecuta su tarea en el apóstol, brota leche y no sangre de la herida [37]. La potencia divina conferida al apóstol perdura más allá de la muerte. Así, para probar al emperador que él no ha pronunciado la última palabra y que la muerte física no es más que una etapa, Pablo se aparece a Nerón después de su martirio [38]; más tarde, a dos de sus discípulos y a dos nuevos conversos [39]. Esta eficacia divina del apóstol puede revestirse aún de

[31] *Hechos de Pedro*, 1.5; *Hechos de Andrés*, 40 (8); *Hechos de Felipe*, XIII (según el ms. inédito Athous Xenophontos 32).

[32] *Hechos de Felipe*, 60-61.

[33] *Hechos de Pedro*, 9.

[34] *Hechos de Pedro*, 11.

[35] *Hechos de Felipe*, 33-34. *Hechos de Juan por el Ps.-Prócoro* (cf. Th. Zahn, *Acta Joannis*, Erlangen [Deichert] 1880 = Hildesheim [Gerstenberg] 1975, 7-10); *Hechos de Timoteo* (cf. H. Usener, *Acta S. Timothei* [Programa de la Univ. de Bonn], 1877) (alusión al naufragio de Juan).

[36] *Hechos de Pablo y de Tecla*, 33-39.

[37] *Hechos de Pablo, Martirio*, 5; cf. *Hechos de Felipe*, 147 (recensión Θ); un *myron* («perfume», «ungüento») gotea de la cabeza del apóstol tras su martirio.

[38] *Hechos de Pablo, Martirio*, 4.6.

[39] *Ibidem*, 5.7.

otra forma: una polvareda, luego famosa, en la tumba del apóstol en Efeso manifiesta el ritmo de la respiración de Juan, de quien se piensa que está dormido y no muerto (conocemos esta leyenda en particular por los *Hechos de Juan* del Pseudo-Prócoro y por el testimonio de San Agustín [40]). A falta de reliquias, una polvareda semejante, procedente de la tumba del apóstol Tomás, cura a uno de los hijos del rey Misdeo, finalmente convertido [41].

C) *El variado alcance de los relatos*

A menudo, particularmente en los *Hechos de Pedro*, los milagros suscitan y confirman la fe de los beneficiarios y de los espectadores [42]. Podemos leer así, en los *Hechos de Felipe*, que tres mil personas creyeron después de una resurrección milagrosa, el envite de una disputa, de un *agón*, entre el apóstol y su adversario Aristarco [43].

Como en los evangelios canónicos, muchos milagros son los signos visibles de una curación superior. Cuando las manos paralizadas o quemadas recobran la salud [44]; cuando las familias son recompuestas por una resurrección [45], o por reencuentros de personas perdidas [46] la función es clara: el milagro señala que el Dios de los cristianos tiene un proyecto de comunión y de vida. El ha emprendido esta gran obra de restauración por Cristo y luego por los apóstoles.

La prueba narrativa que mejor manifiesta esta voluntad de salvación es, evidentemente, el milagro de la resurrección [47]. Este evento,

[40] Cf. los *Hechos de Juan del Ps.-Prócoro*, versión latina según algunos mss.; cf. Th. Zahn, *Acta Joannis* (cf. nota 35), 252; San Agustín, *Tractatus in Joannem*, 124,2; cf. F. M. Braun, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne* (Ét. Bibliques I), París (Gabalda) 1959, 365.

[41] *Hechos de Tomás*, 170.

[42] *Hechos de Pedro*, 10-13.17.26-27; *Hechos de Andrés*, 48 (16); *Hechos de Juan*, 42; *Hechos de Pablo y Tecla*, 38; *Hechos de Pablo, Martirio*, 5.7; *Hechos de Tomás*, 59.

[43] *Hechos de Felipe*, 80-86.

[44] *Hechos de Tomás*, 52; *Protoevangelio de Santiago*, 19-20.

[45] *Hechos de Felipe*, 1-5.

[46] *Pseudo-Clementinas* (*Recognitiones*), 7.

[47] Es preciso señalar también las liberaciones de la prisión: *Hechos de Pablo*, Pap. Hamburg, 3-4; *Hechos de Tomás*, 106-107.118.122.154.162; cf. G. Poupon, «L'accusation de magie dans les Actes Apocryphes», en *Les Actes apocryphes...* (cf. nota 15), 71-93.

difícil de creer por un griego (cf. los filósofos de Atenas, Hch 17,32) e incluso por un hebreo (cf. el rey David ante la muerte de sus hijos, 2 Sm 12,22-23), es el ejemplo más determinante de los apócrifos. La abundancia es aquí elocuente [48]. El Dios proclamado quiere la vida, la vuelve a dar y la orienta hacia la vida sobrenatural y eterna. La resurrección corporal y la vida ascética son la anticipación y la preparación de aquélla [49]. Para vehicular este mensaje, los *Hechos de Tomás* y los de *Felipe* cuentan cómo las almas humanas pueden entrever las deliciosas moradas del paraíso o los suplicios horribles del infierno [50].

Como para dar fortaleza a su proyecto y para persuadir mejor al lector, el Dios de los relatos apócrifos abandona con gusto su silencio y sale de su retiro. Las voces celestes son innumerables [51]. Las apariciones no pueden ni contarse [52]. Cristo se aparece bajo diversas formas, como un apóstol para confundir cualquier pista [53] (el apóstol mismo puede aparecerse tras su martirio [54]); como un niño hermoso [55]; como un águila [56] o una cruz luminosa [57]. De nuevo y siempre, para orientar las conciencias hacia el único mundo verdadero, el espacio celeste y divino.

[48] *Hechos de Juan*, 19-25.46-47.51.75.80.82-83; *Hechos de Pedro*, 26-27; *Hechos de Pablo*, Pap. Heidelberg, 41-42; *Hechos de Tomás*, 33.53-54.80-81; *Hechos de Felipe*, 1-5.80-86; *Epístola del Ps.-Tito* (relato de la resurrección de la hija única de un aldeano, realizada por Pedro). Cf. W. Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen* (nota 10), II (1989), 54-55.

[49] *Hechos de Juan*, 47.

[50] Cf. *Hechos de Tomás*, 21-25.55-58; *Hechos de Felipe*, I 3-14 (Athous Xenophontos 32), editado por B. Bouvier y F. Bovon, «Actes de Philippe, I, d'après un manuscrit inédit», en D. Papandreu-W. A. Bienert-K. Schäferdiek, *Oecumenica et Patristica* (Hom. a W. Schneemelcher), Chambésy-Ginebra 1989, 367-394. Hemos establecido una nueva numeración para los parágrafos de este *Hecho*.

[51] Cf., por ejemplo, *Hechos de Tomás*, 121.158.

[52] Cf., por ejemplo, *Hechos de Juan*, 97; *Hechos de Felipe*, 135.

[53] *Hechos de Tomás*, 11; *Hechos de Pablo y Tecla*, 21.

[54] *Hechos de Pedro*, 40 (11); *Hechos de Pablo, Martirio*, 6-7.

[55] *Hechos de Felipe*, 38 (según el ms. inédito Athous Xenophontos 32); F. Bovon, «Les Actes de Philippe», en W. Haase-H. Temporini, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 25,6, Berlín-Nueva York (de Gruyter), 4483.

[56] *Hechos de Felipe*, 32 (según el ms. inédito Athous Xenophontos 32); F. Bovon, «Les Actes de Philippe» (cf. nota anterior), 4481.

[57] Cf. *Hechos de Juan*, 98 (el Cristo divino muestra a Juan una cruz luminosa y se aparece al apóstol sobre esta cruz en la forma de una voz); E. Junod-J. D. Kaestli, *Acta Johannis. Textus alii - Commentarius - Indices* (Corp. Christ., Ser. Apocryph., 2), II, Turnhout (Brepols) 1983, 656-661.

Se ha dicho y repetido [58] que el relato de milagro debía conducir a la fe, una fe que, en este caso, no correría apenas riesgo alguno. Es verdad que en los *Hechos de Tomás* y en los de *Pedro* se dice y redice esto a porfía [59]. Pero, en mi opinión, se trata menos de conseguir una convicción que de dirigir la mirada creyente hacia la buena dirección, la del mundo espiritual de Dios. «¿Qué hay de difícil en el triunfo sobre las enfermedades corporales?» [60], se pregunta el apóstol Juan. El milagro debe conducir a la creencia en el otro mundo y a una conducta ascética en éste.

D) *Las diversas imágenes de los apóstoles*

Tras las huellas de Jesús, quien en los apócrifos lo afirma desde su infancia y lo repite después de su muerte, los apóstoles moldean a machamartillo el mensaje del reino celeste. Los modelos más diversos entran entonces al servicio de esta causa. No basta decir que el apóstol cura, resucita o incluso —amplificación respecto al Nuevo Testamento [61]— permite a otros que sean ellos los que resucitan a un ser querido. Conviene añadir que, al hacer esto, el apóstol adopta diversas funciones convencionales.

Actúa como médico de las almas o como enfermero del médico celeste. Al comienzo de los *Hechos de Pedro*, el Señor se revela al apóstol Pablo, que reside por el momento en la ciudad de Roma. Le dice: «Pablo, levántate, y por tu presencia corporal sé el médico de los de España» [62]. En los *Hechos de Felipe*, el apóstol se instala —no sin un guiño de ojos del autor— en un dispensario abandonado (gr. *iatreion*) [63]. Porta un maletín de médico (gr. *narthêks*) que Cristo le ha dado en Galilea [64]. En Azoto, Caritina, la hija del rico Ni-

[58] Cf. L. Vouaux, *Les Actes de Pierre. Introduction, textes, traduction et commentaire* (Les Apocryphes du NT), París (Letouzey et Ané) 1922, 85-86.

[59] Cf. *supra*, nota 42.

[60] *Hechos de Juan*, 47.

[61] *Hechos de Juan*, 24 (Cleopatra es invitada por el apóstol Juan a resucitar a su marido Licomedes).

[62] *Hechos de Pedro*, 1.

[63] *Hechos de Felipe*, XIII (según el ms. inédito Athous Xenophontos 32); cf. F. Bovon, «Les Actes de Philippe» (cf. nota 55), 4506.

[64] *Ibidem*, ibidem.

cocleidas, ha gozado de los cuidados de los mejores médicos. En vano. La joven señala a su padre, desesperado, una sorpresa inesperada, la llegada a la ciudad de un médico extranjero [65]. El padre acepta realizar una última tentativa, y cuando encuentra a Felipe, le da el título de médico. El apóstol rehúsa el homenaje, en su opinión inmerecido, y lo pasa a su maestro, Cristo, «el curador de lo oculto y de lo visible» [66]. La joven es sensible a los matices y ofrece su homenaje «al médico que hay en ti» [67]. La isotopía de la medicina y la imagen del médico no son sólo propias de los *Hechos de Felipe*. Se la encuentra en otras partes, en particular en uno de los finales de los *Hechos de Pablo y Tecla* [68]. El apóstol es curador, pero su preocupación principal es cuidar y salvar a las almas.

En otros lugares es la imagen de la guerra la que viene al espíritu. Como un general que rodea con sus tropas una ciudad, el apóstol ataca con rudeza las primeras fortificaciones demoníacas [69]. Luego, si tomamos el ejemplo de Felipe, reduce al silencio los centinelas del enemigo, las víboras encargadas de controlar la lealtad de los visitantes extranjeros [70]. Finalmente, el apóstol extermina al enemigo mismo, la Víbora, cuyo culto se halla en el corazón de la ciudad [71].

En otros textos el apóstol se asemeja a un rétor, a un filósofo o a un abogado. La fuerza de su palabra es entonces impresionante. Signos y prodigios, *aretai, dynameis* y *terata*, acompañan su triunfo. Los *Hechos de Felipe* II, un semiplagio de Hch 17 (Pablo en el Areópago), confrontan al apóstol a trescientos filósofos atenienses, sostenidos inútilmente por el sumo sacerdote judío de Jerusalén. La vestimenta del apóstol desempeña en este caso una fun-

[65] *Hechos de Felipe*, 40.

[66] *Hechos de Felipe*, 41.

[67] *Hechos de Felipe*, 42.

[68] *Hechos de Pablo y Tecla* (según los mss. G y M); cf. L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes* (Les Apoc. du NT), París (Letouzey et Ané) 1913, 232-238; *Hechos de Juan*, 22.56.108; *Hechos de Tomás*, 10.37.95.143.156.

[69] *Hechos de Felipe*, 102-106, y *Hechos de Felipe*, XI (según el ms. inédito Athous Xenophontos 32); cf. F. Bovon, «Les Actes de Philippe» (cf. nota 55), 4500-4503.

[70] *Hechos de Felipe*, XIII (según el ms. inédito Athous Xenophontos 32); cf. F. Bovon, «Les Actes de Philippe» (cf. nota 55), 4504-4507.

[71] Este relato debía de figurar en la parte perdida de los *Hechos de Felipe*. Leemos en los textos bizantinos alusiones a ellos. Cf. F. Bovon, «Les Actes de Philippe» (cf. nota 55), 4445.4449.4455.4500.

ción. No es la toga del rétor o el manto del filósofo, sino, como contraste, la camisola (gr. *lention)* y el sayo (gr. *ependytês*) del asceta, que Cristo —precisa el texto— ha entregado a sus apóstoles [72].

El conflicto del apóstol con sus adversarios toma a veces el aire de una justa deportiva (el término griego *agon* aparece entonces) [73]. En el curso de un verdadero duelo al que los espectadores, que han pagado su entrada [74], asisten atentos e impacientes, Pedro triunfa de Simón Mago [75] en toda la línea. El torneo se desarrolla en diversos tiempos. A la disputa verbal, a la que se entregan los adversarios a golpes de versículos bíblicos, sucede la prueba determinante: el cumplimiento de una resurrección. Es ahí donde el adversario cede, derrumbándose luego. La confrontación se acaba dramáticamente sobre la *Via Sacra*. Simón, que pretendía volar, cae al suelo miserablemente [76].

El apóstol es también un «hombre divino» que libra de las redes de Satán, el enemigo. Las escenas de exorcismo ponen de manifiesto esta función. Las numerosas liberaciones de la cárcel (inspiradas en la tradición dionisíaca de la que las *Bacantes* de Eurípides son el testimonio más conocido [77]) tienen lugar la mayoría de las veces para beneficio de los apóstoles [78]. Estos relatos dicen al lector que el discípulo de Cristo, aunque liberador de las almas, es él mismo un prisionero liberado por su maestro.

Es en estos casos donde encuentra su verdadero lugar un criterio repetido. Una y otra vez el apóstol corre el riesgo de pasar por

[72] *Hechos de Felipe*, 6.

[73] *Hechos de Pedro*, 12.16; *Hechos de Felipe*, 48-50.80.

[74] *Hechos de Pedro*, 23; cf. G. Poupon, «L'accusation de magie dans les Actes Apocryphes», en *Les Actes apocryphes...* (cf. nota 15), 79, nota 50.

[75] *Hechos de Pedro*, 23-28; *Hechos de Felipe*, 64-86, cuenta una historia paralela, inspirada sin duda alguna en la de los *Hechos de Pedro*; cf. F. Bovon, «Les Actes de Philippe» (cf. nota 55), 4487-4489.

[76] *Hechos de Pedro*, 32 (3).

[77] Cf. O. Weinreich, «Gebet und Wunder», en F. Focke, *Genethliakon W. Schmid* (Tüb. Beiträge zur Altertumswissenschaft, 5), Stuttgart (Kohlhammer) 1929, 169-464 = O. Weinreich, *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1968, 39-298; J. Jeremias, art. «Thyra», *Theolog. Wört. z. NT* III (1938), 175-176; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte erklärt* (Handb. z. NT, 7), Tubinga (Mohr) 1963, 71; G. Poupon, «L'accusation de magie dans les Actes Apocryphes», en *Les Actes apocryphes...* (cf. nota 15).

[78] Cf. *supra*, nota 47.

mago, brujo o charlatán. Tomás no cesa de ser acusado de magia [79]. Juan entra desnudo en el teatro de Efeso para probar que no usa filtros, pociones o varitas mágicas [80]. Pablo y Felipe son también acusados de brujería [81]. Los autores de los apócrifos están convencidos de que son los adversarios de los cristianos, por el contrario, los que sucumben a la brujería o a la magia negra. Lo manifiestan por medio de la voz de Pedro refiriéndose a Simón, personaje a quien —siguiendo esta adscripción— seguimos llamando mago [82].

Para desarticular esta acusación de magia, los *Hechos* apócrifos hacen referencia a la divinidad. A pesar de todo el poder taumatúrgico del que se halla investido, el apóstol depende siempre de su Maestro, quien, finalmente, es el verdadero autor del milagro. Y el milagro no entra en contradicción con las leyes de la creación; por el contrario, para estos autores, es como la réplica apropiada de aquélla en un mundo atrapado en el vicio y la muerte. Así, el apóstol queda establecido como un verdadero discípulo y un auténtico hombre de Dios. El contraste entre el verdadero y el falso profeta, enraizado en la Escritura [83], presente en la literatura pseudoepigráfica [84] y patrística [85], permite subrayar la pertenencia fiel del

[79] *Hechos de Tomás*, 16.20.89.96.98.99.100.101.102.104.106.114.116.117.123.130.134.138.139.162.163.

[80] *Hechos de Juan*, 31. Según los *Hechos de Felipe*, 125, los apóstoles son desnudados y cacheados por las autoridades, que piensan encontrar en ellos instrumentos de magia.

[81] *Hechos de Pedro*, 4 (como es sabido, los *Hechos de Pedro* comienzan interesándose por la suerte de Pablo); *Hechos de Felipe*, 37.125 (cf. la nota precedente).

[82] *Hechos de Pedro*, 28.31 (2).

[83] Cf. Jr 28.

[84] Cf. *Ascensión de Isaías* 2-5. Enrico Norelli me señala las *Pseudo-Clementinas, (Recognitiones)* III, 57-61, donde el problema de los milagros es abordado explícitamente. El apóstol Pedro es considerado como el más apropiado para dar una explicación. Según la teoría de las «sicigías» (lit. «conyugios», término técnico gnóstico para aludir en primer lugar a las entidades divinas, o eones, que actúan por parejas), los milagros ocurren por pares (se cuentan diez desde Caín y Abel hasta la llegada esperada del anticristo y de Cristo, pasando por los magos de Egipto, Moisés, Simón y Pedro). El autor propone diversos argumentos para rendir cuenta de la fe que pueden prestarle las gentes sencillas o los ilustrados. El orador subraya la inutilidad de los prodigios, por ejemplo, los operados por Simón Mago, y el provecho que puede obtenerse de los verdaderos milagros, es decir, los realizados por el Señor. Al final de los tiempos, ciertos prodigios seducirán incluso a los elegidos.

[85] Cf. Hermas, *El Pastor*, 43 (= *Mandato* 11).

mensajero a su Dios y lo pertinente de su testimonio. Como su poder no procede de él, el apóstol ofrece la curación sin hacerse pagar por ello.

II. LA PALABRA, LOS SACRAMENTOS, EL MARTIRIO

A) *La palabra*

Al igual que el Cristo joánico pronuncia discursos de cumplimiento después de los «signos» que realiza, o como lo hacen los apóstoles Pedro y Pablo en los *Hechos* canónicos, los héroes de las leyendas apócrifas unen siempre la palabra al acto [86]. El milagro sería equívoco si permaneciera aislado de la predicación. La palabra apostólica elimina, en primer lugar, la sospecha de magia que puede haberse adherido a la memoria. Luego, como existe el riesgo de atribuir al milagro un valor demasiado material, la voz del discípulo de Cristo hace saltar hacia el más allá un sentido abusivamente concreto.

En las Escrituras canónicas, la antropología bíblica y la esperanza escatológica engloban la totalidad de lo real en una perspectiva holística. Una curación o una resurrección atestiguan en ella de modo legítimo, por anticipación, la conformidad de la creación originaria con el reino de Dios y subrayan el estado de corporeidad de la resurrección final. En los apócrifos, el milagro material obtiene un estatuto paradójico considerando que la escatología, diferente, se presenta como la esperanza de una pertenencia exclusiva al mundo espiritual y que la ética se condensa en una huida del mundo. El discurso del apóstol llega a ser en este contexto un correctivo y un vector de sentido. Las palabras subrayan el carácter figurado del gesto taumatúrgico y hacen decir al evento milagroso que existe un más allá por encima del gesto tangible. Sería falso, por consiguiente, retornar hacia el más acá, hacia la creación, irreparable en el fondo y privada de valor. He aquí una expresión apretada de esta ligazón entre el milagro y la predicación: después de haber resucitado al

[86] Cf. J. M. Prieur, «La figure de l'apôtre dans les Actes apocryphes d'André», en *Les Actes apocryphes...* (cf. nota 15); F. Bovon, «Les paroles de vie dans les Actes de l'apôtre André», *Apocrypha* 2 (1991) 99-117.

padre de un parricida, el apóstol Juan precisa al beneficiario del milagro: «Si has resucitado para volver a encontrar las mismas realidades, más te valdría que continuaras muerto. Pero ¡debes resucitar para realidades mejores!» [87].

Esta hermenéutica del milagro puede adoptar como en este caso una tonalidad parenética. Recibe, por lo demás, una connotación doctrinal. El autor la transmite a veces al lector por medio del rodeo de la plegaria que el apóstol dirige entonces a su señor. Esta súplica, que recuerda la naturaleza humana del sanador [88], afirma sobre todo el origen divino de la fuerza taumatúrgica. Esta certidumbre debe conducir al beneficiado por el milagro a optar por una existencia espiritual apartada de las seducciones corporales. Tomás ruega así en favor de una madre y de su hija poseídas por demonios: «Tú que nos insuflas tu fuerza, nos das el valor y procuras a tus servidores libertad de palabra en el amor, te ruego que estas almas sean curadas, resuciten y lleguen a ser lo que eran antes de ser maltratadas por los demonios» [89].

La forma dialogada que puede adoptar el discurso kerigmático del apóstol [90] nos facilita el paso siguiente. La miseria que suscita la intervención benéfica del mensajero divino se halla ligada a una falta: el malestar corporal es la consecuencia de una existencia carnal desviada y de una sumisión a las fuerzas demoníacas. La viuda de los *Hechos de Felipe* I ha perdido a su hijo por haber adorado a los ídolos, consultado a los adivinos y despreciado a los cristianos. Su reencontrada felicidad, gracias a la resurrección de su hijo, no la restablece en una situación familiar confortable, sino que la introducirá en una existencia determinada desde ese momento en adelante por la pureza y la continencia.

B) *Los sacramentos*

Muchas narraciones de los *Hechos apócrifos* combinan los milagros con los relatos de conversión. Concluyen a menudo por la ad-

[87] *Hechos de Juan*, 52.
[88] Cf. *Hechos de Tomás*, 66.
[89] *Hechos de Tomás*, 81.
[90] Cf. *Hechos de Felipe*, 1-4.

hesión a una forma ascética del cristianismo, marcada por el sello del bautismo [91]. Este final merece una reflexión que sobrepase la constatación superficial, según la cual el milagro ha apartado las reticencias y ha favorecido el nacimiento de la fe. Ciertos textos, si no todos, tienen una concepción más profunda. El milagro elimina la tara impresa por el mal endémico en el hombre y dirige el espíritu hacia la realidad divina. Invitado a creer, el o la beneficiaria de las atenciones apostólicas se lanza desde ese momento hacia la pureza que ve a Dios [92] y, a través de la ascesis, hacia el mundo celeste. En este momento el sacramento interviene de manera más real que el milagro.

El milagro es una figura; el sacramento, un signo eficaz. El uno atrae la atención; el otro, la retiene. Por medio de los ritos de iniciación, unción, bautismo y cena del Señor, el nuevo fiel se pone en contacto con el mundo celeste y se beneficia de él. El creyente comprende que la lógica del milagro lo conduce al sacramento. Esto es lo que sucede con el joven resucitado y con su madre en *Hechos de Felipe* I.

Las cosas se sostienen: no se pasa sólo del milagro al sacramento, sino también desde la predicación. De hecho, estos dos polos, constituidos por el gesto del milagro y la proclamación del evangelio, son los prolegómenos de la iniciación sacramental y los pródromos de una vida de fe y de abnegación. En los *Hechos de Tomás,* Migdonia ha comprendido el mensaje del apóstol: «He recibido verdaderamente, Señor, la semilla de tus palabras, y concebiré frutos semejantes a esta semilla» [93]. Esta mujer ha tomado conciencia de dos realidades distintas, la terrestre y la celeste: «El que yo amo —dice a su marido, Carisio—, es mejor que tú y que todos los tuyos. Pues lo que tú posees, que viene de la tierra, a ella retornará; pero el que yo amo es del cielo, y me conducirá con él allí...» [94]. Migdonia desea entonces llegar a la iniciación completa: «Dame —dice al apóstol— el sello de Jesucristo y recibiré el don de tus manos antes

[91] Cf. H. J. W. Drijvers, «Thomasakten», en W. Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen* II (cf. notas 10 y 48), 298-299.

[92] Cf. *Hechos de Felipe*, 3.37.46; F. Bovon, «Les Actes de Philippe», en W. Haase-H. Temporini, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 25,6, Berlín-Nueva York (de Gruyter), 4483-4484.4486.

[93] *Hechos de Tomás*, 94.

[94] *Hechos de Tomás*, 117.

de que abandones la vida» [95]. Luego, intenta arrastrar con ella a su nodriza: «Participa conmigo de la vida eterna para que reciba de ti el alimento perfecto. Toma pan y tráeme vino mezclado con agua, teniendo consideración a mi libre linaje» [96]. Migdonia va ser ungida en primer lugar con aceite. A este propósito, Tomás pronuncia sobre este elemento una oración que subraya la importancia del rito: «Oleo santo, que nos ha sido dado para nuestra santificación, misterio oculto en el que se nos ha mostrado la cruz, tú enderezas los miembros curvados..., venga tu poder, que este poder repose sobre tu sierva Migdonia y cúrala por tu libertad» [97].

El relato continúa: «Había allí una fuente. El apóstol se subió a ella y bautizó a Migdonia en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Cuando fue bautizada y se vistió, el apóstol fraccionó el pan, tomó la copa de agua y la hizo participar del cuerpo de Cristo y de la copa del Hijo de Dios. Le dijo: "Has recibido el sello, procúrate la vida eterna." Y al instante se escuchó una voz de lo alto que decía: "Sí, amén"» [98].

Cuando Carisio, el marido, retorna al alba donde su mujer, encuentra a ésta rezando, dando gracias al Dios de la gloria celeste, de la que ha participado por medio del apóstol. Carisio afirma entonces a su esposa que Tomás no es más que un brujo, incapaz de cumplir lo que promete. En consecuencia, invita a su esposa a reanudar los viejos tiempos en los que ella lo amaba. Migdonia le inflige entonces esta respuesta hiriente, que confirma la hipótesis que domina el presente trabajo: «Aquel tiempo era el del comienzo; este tiempo de ahora es el del fin. Aquel tiempo era el de la vida temporal; este de ahora, el de la vida eterna. Aquel tiempo era el del placer que pasa; este de ahora, el del placer que permanece para siempre» [99].

C) *El martirio*

El martirio del apóstol ocupa el lugar más largo y solemne de los

[95] *Hechos de Tomás*, 120.

[96] *Ibidem*. Sobre los sacramentos de carácter encratita en los *Hechos de Tomás*, en particular sobre la copa de agua en vez de vino, cf. H. J. W. Drijvers, «Thomasakten», en W. Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen* II (cf. notas 10 y 48), 299.

[97] *Hechos de Tomás*, 121.

[98] *Ibidem*.

[99] *Hechos de Tomás*, 124.

Hechos [100]. Según nuestros apócrifos, los discípulos íntimos de Jesús han aceptado dar su vida por la causa del evangelio. Esto es algo grande, pero no impide que este martirio sea también un fracaso y plantee un problema. ¿Qué ha pasado con la fuerza de la que han hecho beneficiarios a tantas gentes durante su vida? [101] ¿Les ha abandonado de repente? [102] ¿Cómo conciliar la teología de la potencia inherente a los relatos de milagro y la teología de la debilidad que subyace a los martirios?

Los autores de los apócrifos son sensibles a esta tensión. Incluso disfrutan de ella por la proliferación de prodigios que acompaña la muerte del héroe. Excepcionalmente, los milagros llegan hasta ahorrar al protagonista la agonía o el sufrimiento. Así, tal como hemos visto ya [103], diversos prodigios, divinamente programados, anulan las intenciones asesinas de las autoridades romanas y de las muchedumbres hostiles a Santa Tecla [104]. En el martirio de Felipe, es el apóstol el que se defiende evocando el ejemplo de un Elías vindicativo. Felipe usa su poder coercitivo para hundir a sus enemigos —y al frente de ellos al gobernador, que porta el terrorífico nombre de Tiranognofos [105]— en un abismo dramáticamente progresivo. Una última reprensión de Cristo recuerda al apóstol que no se debe devolver mal por mal. La cruz luminosa del Salvador conduce de nuevo a tierra a la buena población de Ofiorimé, sacándola de los pantanos infernales. El gobernador, único culpable verdadero, no tiene derecho a este gesto de clemencia.

El mal uso de la fuerza taumatúrgica permite comprender mejor su justo alcance. Esta fuerza no contradice al martirio. Si se admite que entre el cuerpo y el alma tiene la primacía esta última, si se da por descontado que los placeres de aquí abajo no producen la feli-

[100] En el caso del apóstol Juan, que no muere mártir, el autor presenta una escena de muerte perfectamente asumida, cf. *Hechos de Juan*, 106-115.

[101] La temática está ya presente en los evangelios canónicos: cf. Mc 15,29-32 y par.

[102] Cf. *Evangelio de Pedro* 19: «Mi fuerza, [mi] fuerza, tú me has abandonado.» Así reza en este escrito apócrifo la versión de la frase: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» de los evangelios canónicos (Mc 15,34 y par.).

[103] Cf. *supra*, el apartado «La variedad de milagros».

[104] A veces, el mártir expresa su superioridad por una sonrisa; cf. *Hechos de Andrés*, 55 (5).

[105] «Tirano tenebroso».

cidad, si el ser humano se fía de la palabra divina que lo libera y enrola para el más allá, si —finalmente— se admite la función ancilar del milagro que, desde este mundo visitado por Dios, apunta hacia el mundo donde El habita en plenitud, el martirio cesa entonces de ser una negación de la potencia divina y ofrece un acceso al más allá. En vez de muerte resulta ser un nacimiento; en vez de partida, llegada; en vez de cárcel, liberación.

Es posible que sea menester distinguir entre la función del martirio en los *Hechos* y la de los *Apocalipsis*, canónicos o apócrifos. En los *Hechos,* la presencia de Dios se halla ligada a menudo al milagro, y la narrativa incita a la teología de la gloria. En los *Apocalipsis*, por ejemplo, el de Juan o el de Pedro, el martirio significa la inminencia escatológica de la intervención divina. Los *Hechos* no ignoran, sin embargo, la teología de la cruz, puesto que contienen persecuciones y muertes, y como los *Apocalipsis*, no olvidan tampoco las victorias de Cristo y sus apóstoles. Por consiguiente, se trata más de una diferencia de acento que de una oposición teológica absoluta. Si en los *Hechos* el milagro permite escapar provisoriamente del mundo dominado por el mal, el martirio —tanto aquí como en los *Apocalipsis*— es, analizándolo más finamente, la victoria definitiva.

Si la articulación de la palabra y del signo milagroso es evidente por todas partes, no ocurre quizá lo mismo con el martirio y sus lazos con los otros polos. Ciertos *Hechos* apócrifos, de entre los más antiguos, presentan, en efecto, un martirio al fin de la obra sin haberlo preparado verdaderamente. Otros, entre los más recientes, hacen converger, por el contrario, toda la acción hacia un desenlace hagiográfico dramático. No podemos analizar cada relato de manera autónoma; sin embargo, avanzaré la opinión siguiente: lo que cuenta en un caso y en el otro es el sentido conferido a la muerte del héroe. En ciertos casos, ésta corresponde a la agonía del justo sufriente; el martirio autentifica entonces el testimonio anteriormente dado. En otros casos, como la muerte no es dolorosa, representa un supremo combate, un último milagro y una última victoria del apóstol. Pero, sea que sufra el martirio o que organice su muerte, el héroe de los *Hechos* apócrifos triunfa finalmente de un mundo perverso pero impotente. Sea esta verdad explicitada o permanezca implícita, nos parece cierta a nivel doctrinal. El martirio, pues, se articula por todas partes en el ministerio global del apóstol.

Para los fieles que asisten a la muerte de su maestro sería precisamente un error el ahorrarle este final glorioso.

CONCLUSION

A) *Síntesis*

En la narración apócrifa todo se conjuga —el milagro, la palabra, los sacramentos, el martirio— al servicio de una misma causa. El milagro subraya el poder de la divinidad proclamada que, fluyendo a través del canal apostólico, invita al lector a abandonar las apariencias para ganar los bienes invisibles. La palabra, tanto si reviste la forma de la proclamación como el de la plegaria o el diálogo, evoca explícitamente este mundo diferente. ¿No sirve acaso para invocar el nombre del Señor y para sembrar la semilla eterna en las almas? [106] Los sacramentos, sea cual fuere su número, su rito y su naturaleza, tienen todos un alcance mistérico. Introducen realmente en la esfera de la salvación a aquel o aquella que se abandona a ellos con un corazón puro. El martirio, finalmente, confirma la importancia decisiva de la vida espiritual en Dios. Todo milagro, aunque sea una resurrección, es pasajero y se eclipsa ante la vida divina.

B) *Posdata*

Añado una posdata al final de esta exposición. En primer lugar: desde hace una generación los estudiosos exigen con justeza un tratamiento específico para cada uno de los *Hechos* apócrifos [107]. Consciente de haber infringido esta regla por el tratamiento global que caracteriza este estudio, imploro la indulgencia de los lectores invocando la misma *epistêmê* («ciencia»), en el sentido que Michel Foucault [108] otorga a este vocablo, que condiciona estos escritos apó-

[106] Cf. F. Bovon, «Les paroles de vie dans les Actes de l'apôtre André», *Apocrypha* 2 (1991) 99-117.

[107] Cf. F. Bovon-E. Junod, «Reading the Apocryphal Acts of Apostles», *Semeia* 38 (1986) 165-166.

[108] M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (Bib. des Sciences humaines), París (Gallimard) 1969.

crifos, y una misma concepción de la vida eterna por encima de las divergencias doctrinales y éticas.

En segundo lugar: el sistema, cuya hipótesis he expuesto en este trabajo, no me parece dominio exclusivo de los apócrifos. La teología patrística, cuando adopta una actitud apologética o misionera, opera con una organización teológica análoga. Este mundo de aquí abajo palidece ante la luz gloriosa del mundo celeste esperado. La Iglesia, por la proclamación de la palabra, la administración de los sacramentos, el prestigio de los mártires —¿y por qué no?— por el sazonamiento de los milagros, procura atraer a los paganos hacia una fe que comunica con el Dios celeste, hacia una práctica que desprecia las seducciones mundanas y aspira a los bienes mejores, integrando el sufrimiento asumido y las irrupciones ocasionales de la trascendencia. Lo que vehiculan los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, tan sospechosos a los ojos de los Padres de la Iglesia, son otras realidades: una ascesis exagerada, una cristología deficiente, una valorización excesiva del apóstol y —sobre todo— una recepción dudosa por las sectas heréticas.

BIBLIOGRAFIA

ACHTEMEIER, P. J.: «Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament», en E. Schüssler-Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity,* Notre Dame (Notre Dame Univ. Press) 1976, 149-186.

AUNE, D. E.: «Magic in Early Christianity», en Temporini-Haase, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín-Nueva York (de Gruyter) 1980, II, 23,2, 1507-1557.

BAUER, W.: *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen,* Tubinga (Mohr) 1909. Reimp. en Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1967.

BETZ, H. D.: *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells,* Chicago-Londres (Univ. of Chicago Press) 1986.

BLUMENTHAL, M.: *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* (Texte und Untersuch. zur Geschichte der altchr. Literatur, 48,1), Leipzig (Hinrichs) 1933.

BORNKAMM, G.: *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus* (Forsch. zur Rel. und Lit. des AT und NT, Neue Folge, 31), Gotinga (Vandenhoeck und Ruprecht) 1933.

BOUREAU, A.: *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (mort à 1289)* (Histoire), París (Cerf) 1984.

BOVON, F. (ed.): *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen* (Public. de la Fac. de Théolog. de l'Univ. de Genève), Ginebra (Labor et Fides) 1981.

BROWN, P.: «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity», en ídem, *Religion and Society in the Age of Saint Augustin,* Londres (Faber and Faber) 1972, 119-146.

CANG, J. M. van: art. «Miracle», *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible,* Turnhout (Brepols) 1987, 833-846 (bibliografía).

— «Le motif de la foi dans les miracles synoptiques, johanniques et apocryphes» (Journées Bibliques de Louvain, XLI, 1992), en prensa.

DELEHAYE, H.: *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Subsidia hagiographica, 13B), Bruselas (Soc. des Bollandistes) ²1966.

DIERKENS, A. (ed.): *Apparitions et miracles* (Prob. d'histoire des relig., 2), Bruselas (Ed. de l'Univ. de Bruxelles) 1991.

DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional,* Madrid (Revista de Occidente) 1968.

— *Pagans and Christians in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine,* Cambridge (Camb. Univ. Press) 1965.

ELLIOT, A. G.: *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints,* Hannover-Londres (Univ. Press of New England) 1987.

ERBETTA, M.: *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento,* 4 vols., Turín (Marietti) 1966-1981.

Gli Apocrifi Cristiani e Cristianizzati (XI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana), *Augustinianum* 23 (1983) 1-378.

La Fable apocryphe, Apocrypha 1-2 (1990-1991).

FESTUGIÈRE, A. J.: *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas,* traducción francesa y notas críticas (Cahiers d'Orientalisme, 6), Ginebra (Cramer) 1983.

FRIEDRICHSEN, A.: *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (Études d'Histoire et de Phil. Relig., 12), Estrasburgo-París 1925.

GARRET, S. R.: *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings,* Minneapolis (Fortress) 1989.

HOPFNER, Th.: *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber...* (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde), 2 vols., Amsterdam (Hakkert) 1921-1924.

JUNOD, E.-KAESTLI, J. D.: *Acta Iohannis* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 1-2), 2 vols., Turnhout (Brepols) 1986-1992.

KAMPEN, L. van: *Apostelverhalen. Doel en compositie van de oudste apokriefe Handelingen der apostelen (with a Summary in English).* Tesis doctoral, Utrecht 1990.

KEE, H. C.: *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method,* New Haven-Londres (Yale Univ. Press) 1983.

— *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento,* Córdoba (El Almendro) 1992.

LELOIR, L.: *Écrits apocryphes sur les apôtres. Traduction de l'edition arménienne de Venise* (Corp. Christ. Ser. Apocryph., 3-4), 2 vols., Turnhout (Brepols) 1986-1992.

LÉON-DUFOUR, X. (ed.): *Les Miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu, 16), París (Seuil) 1977.

LUCK, G.: *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts,* Baltimore-Londres (John Hopkins Univ. Press) 1985.

MACDONALD, D. R. (ed.): «The Apocryphal Acts of the Apostles», *Semeia* 38 (1986) 1-181, con bibliografía.

MASSONNEAU, E.: *Le crime de magie et le droit romain,* París 1934.

PADILLA, C.: *Morfología de los milagros en la «Vida de Apolonio de Tiana» de Filóstrato* (Estudios de Filología Neotestamentaria 3), Córdoba (El Almendro) 1992.

PELÁEZ DEL ROSAL, J.: *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e Interpretación.* Valencia (Institución San Jerónimo) 1984.

PERVO, R. I.: *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles,* Filadelfia (Fortress) 1987.

PLÜMACHER, E.: art. «Apokryphen Apostelakten», en Pauly-Wisowa, *Realenzyklopädie,* Suplem. 15 (1978) cols. 11-70.

POUPON, G.: «L'accusation de magie dans les Actes Apocryphes», en F. Bovon (ed.), *Les Actes Apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen* (Publications de la Fac. de Théol. de l'Univ. de Genève, 4), Ginebra 1981, 71-93.

PRIEUR, J. M.: *Acta Andreae* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 5-6), 2 vols., Turnhout (Brepols) 1989.

REMUS, H.: *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century* (Patristic Monographs Series, 10), Cambridge, Mass. (Philadelphia Patristic Foundation) 1983.

SCHNEEMELCHER, W.: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 5. Auflage der von E. Hennecke begründeten Sammlung* I y II, Tubinga (Mohr) 1987-1989.

SÖDER, R.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Würzburger Studien zur Altertumswiss., 3), Stuttgart (Kohlhammer) 1932. Reimp. Darmstadt (Wiss. Buchgeselschaft) 1969.

TEMPORINI, H.-HAASE, W. (eds.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 25, 5-6, Berlín-Nueva York (de Gruyter) 1988.

THEISSEN, G.: *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur form-*

geschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (Stud. z. NT 8), Gütersloh (Gerd Mohn) 1974.

WEINREICH, O.: «Gebet und Wunder», en F. Focke, *Genethliakon W. Schmid* (Tüb. Beiträge zur Altertumswissenschaft, 5), Stuttgart (Kohlhammer) 1929, 169-464 = O. Weinreich, *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1968, 39-298.

WILSON, R. M.: art. «Apokryphen», II: *Theologische Realenzyklopädie*, 3 (1978), 316-362 (bibliografía).

Este apéndice se plantea de modo netamente filosófico cómo debemos entender los tres vocablos, magia, medicina y milagro, que caracterizan el tema central de este libro.

El subtítulo «Conceptos y estructuras mentales» significa que el autor mantiene que tras la magia, medicina y milagro actúan diversos actos materiales que se coordinan entre sí *según sus funciones*. La magia, la medicina y el milagro son instituciones dentro de la cultura.

La magia quedará insertada en el mismo campo genérico que la superstición; la medicina, a pesar de su posible origen mítico, cae dentro de las ciencias objetivas. Las relaciones entre medicina y magia no son las mismas que entre medicina y religión; estas dos no pueden confundirse, porque mantienen relaciones estructurales diversas con la medicina. Desde el punto de vista del autor, el milagro se inserta en el nivel de las teorías y de los mitos.

Respecto a la inserción «transversal», de entre las múltiples posibilidades el autor aboga por un «naturalismo racionalista»: la medicina pertenece a la capa de *base* del todo complejo cultural, mientras que el milagro y la magia se adscriben al plano de la *superestructura*.

Apéndice
MEDICINA, MAGIA Y MILAGROS (CONCEPTOS Y ESTRUCTURAS MENTALES)*
Planteamiento filosófico

GUSTAVO BUENO
Universidad de Oviedo

INTRODUCCIÓN: PRECISIONES AL SUBTÍTULO

El subtítulo de este apéndice intenta determinar un título demasiado amplio. Debemos precisar, sin embargo, en qué sentido entendemos la frase «conceptos y estructuras mentales». No la comprendemos según un lenguaje mentalista, propio de sistemas que intentan describir las «esencias de la conciencia», ni tampoco como una «historia de las mentalidades» que desea penetrar en las conciencias ajenas —cosa imposible—, ni mucho menos a partir de una presunta «mentalidad prelógica» que diera cuenta del nacimiento de la magia y de la medicina milagrosa, por la sencilla razón de que tal «mentalidad prelógica» no existe; es una pura construcción moderna, algo así como un círculo cuadrado, como más adelante tendremos ocasión de explicitar.

Entendemos que el subtítulo de este ensayo quiere significar que detrás de los vocablos «magia», «medicina» y «milagro» actúan diversas instituciones materiales de orden físico que se coordinan según sus funciones. Y entendemos también que detrás de «estructuras mentales» existe la posibilidad de establecer diversos sistemas de coordinación entre las instituciones representadas por esos vocablos dentro del horizonte de la antropología general.

SIETE PRESUPUESTOS PARA EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El análisis del trasfondo filosófico que, a nuestro juicio, se debe

* Versión en extracto del editor de un original más amplio a publicar posteriormente.

presuponer actuando detrás de un tema como el que nos ocupa nos conduciría a exponer un número muy notable de presupuestos. Como por razones pragmáticas no es ello posible, hemos escogido entre ellos —y los enumeraremos muy brevemente— [1] sólo las «puntas del iceberg», en número de siete:

1. La Magia, Medicina y Milagro se insertan en un espacio antropológico, no teológico. Partimos de las coordenadas de una filosofía materialista, que no acepta la existencia de un Dios tal como se concibe comúnmente, ni la existencia de hechos de carácter sobrenatural. De este modo intentamos mantenernos al margen de todo juicio previo de valor, aunque reconocemos que efectuar un análisis desde un «conjunto cero de premisas» es imposible.

2. El espacio antropológico está dentro del espacio etológico, es decir, dentro del ámbito de los comportamientos animales. Este ámbito comprende a sujetos corpóreos y a los objetos que constituyen el mundo en el que esos sujetos viven. En este ámbito, la etología considera tres líneas de horizonte: *a)* las relaciones y operaciones de tales sujetos corpóreos respecto a otros objetos; *b)* las relaciones de los sujetos corpóreos con otros sujetos; *c)* las relaciones entre diversos objetos.

3. Dentro del espacio antropológico, la Magia, Medicina y Milagro son consideradas como *instituciones* —no hechos individuales— culturales y sociales identificables.

4. Las definiciones que ofrezcamos de estas tres instituciones no han de tender a construir conceptos puros, sino que considerarán sobre todo la concatenación que existe entre esas mismas definiciones.

5. Las tres instituciones, Magia, Medicina y Milagro, son partes de la cultura en sentido objetivo. La cultura es un «todo complejo» [2]. Las partes de este «todo complejo» se disponen en dos capas. Una es

[1] Para una fundamentación más amplia me remito a mis obras *Cuestiones cuodlibetales*, Madrid, Mondadori, 1989; «Epílogo» a *Etnología y utopía,* Madrid, Júcar Universidad, [2]1987; «La etología como ciencia de la cultura», *El Basilisco,* 2.ª época, núm. 9, págs. 3-37.

[2] En el sentido de E. B. Tylor: «La cultura o civilización en sentido etnográfico amplio es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» (*Primitive Culture,* Londres, John Murray, 1871; trad. esp., Madrid, Ayuso, 1977, cap. 1).

fenoménica, es decir, referida a los fenómenos que se creen percibir, y otra *esencial*. Esta distinción vale tanto para el materialismo histórico como para el espiritualismo o idealismo. Para el primero, la capa *fenoménica* se considera *superestructura*, mientras que la capa *esencial* será *básica*.

6. El «todo complejo» posee una complejidad lógica y material. Ese «todo» puede representarse como una tabla cuyas líneas transversales son las culturas (por ejemplo, agrícolas, depredadoras o bien africanas, asiáticas, etc) y las líneas longitudinales corresponden a los *rasgos o valores* que constituyen esa cultura (por ejemplo, usa calzado, arados, etc.). Las líneas transversales y longitudinales se entrecruzan y proporcionan los valores o contenidos culturales concretos (por ejemplo, calzado africano, arado romano, etc.). De este modo, la constitución de una cultura viviente es el entreveramiento de sus líneas longitudinales (sus valores) con las transversales.

7. Las instituciones Magia, Medicina y Milagro son puntos de «líneas longitudinales», entre otros muchos, de la matriz cultural. Tomando distintos valores, estas tres líneas pueden pasar por todas las culturas y sus valores pueden generarse por la confluencia de otros valores de líneas adyacentes. Así, por ejemplo, un chamán puede presentarse como una «composición» de mago, médico e incluso de sacerdote. Pero esto no quiere decir que los valores de «mago», «médico» o «sacerdote» sean originariamente previos. Quizá lo más originario sea el chamán y los valores separados de «médico», «mago» y sacerdote sean efectos de una diferenciación de funciones originariamente confundidas.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Desde los presupuestos que hemos formulado, podemos preguntarnos cómo se insertan las instituciones de la Magia, Medicina y Milagro en el «todo complejo» tanto *longitudinalmente*, es decir, como géneros dotados de una cierta autonomía en sí mismos, o *transversalmente*, es decir, cómo cada una de esas tres instituciones intervienen en la constitución de la cultura en general (o eventualmente de una cultura determinada).

Es importante tener en cuenta que el primer planteamiento uti-

liza conceptos aplicables a cualquier tipo de cultura, tanto humana como animal. De este modo huye del relativismo cultural. El segundo va orientado a determinar un sistema completo de alternativas teóricas de inserción de esas tres instituciones para formar una cultura. Su exhaustividad nos obligará a adoptar como propia algunas de esas alternativas huyendo del escepticismo radical.

I. *La «inserción longitudinal» de la Magia, Medicina y Milagro en la cultura (el «todo complejo»)*

La independencia «estructural» de las tres instituciones

Consideradas estas instituciones como entidades genéricas, con valores propios, específicos, relativamente diversos, «exentos», tiene sentido hablar de Magia, Medicina y Milagro como instituciones independientes entre sí, porque cabe la posibilidad de seleccionar conjuntos de valores de cada una de esas instituciones que se encuentren tan alejados que no puedan cruzarse.

La independencia «estructural» de las tres instituciones se corrobora mediante la constatación de que las líneas longitudinales que representan esos valores pueden disponerse según las líneas de horizonte del espacio etológico (o del ámbito animal: hombres y animales irracionales conjuntamente) que hemos establecido en el presupuesto 2. Las líneas longitudinales que pasan por esos valores «exentos» se ajustan a las diversas líneas de horizonte mencionadas en el presupuesto 2. La línea pura de la magia se ajusta a la primera línea de horizonte = a). La línea pura de la medicina se adecúa con la segunda línea de horizonte = b). La línea pura del milagro se ajusta a la tercera línea de horizonte = c).

Anomalías

Aunque pertenezcan a tres líneas longitudinales distintas, las tres instituciones pueden participar de algunas características comunes. La más importante de ellas es la posibilidad de interpretar la Magia, Medicina y Milagro como respuestas a anomalías respecto a la vida

corriente: no habría medicina si no existieran las enfermedades («discrasias») [3]; no habría magia si no percibiéramos ciertas distorsiones de las capacidades ordinarias de acción de los sujetos corpóreos (disergias) [4], y no pensaríamos en el milagro sin desviaciones de las conexiones normales, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, que actúan entre los objetos del universo (disnomias) [5].

La dificultad principal estriba en saber qué canon aplicar para poder hablar de anomalías en cada una de esas líneas. La norma para establecer una anomalía —se argumenta a menudo— ha de ser relativa, referida a cada momento cultural. Por poner un ejemplo: sería ilógico calificar de «prelógico», irracional o «disérgico» el comportamiento de un brujo que con sus conjuros pretende atraer la lluvia, puesto que su conducta, relativamente a las normas de su cultura, es tan ortodoxa como la nuestra cuando nos atenemos a las modernas leyes de la meteorología.

Pero esta consideración nos conduce a plantearnos el problema del relativismo para tomar postura ante él. La tesis que presenta el punto de vista relativista como única actitud adecuada para plantear los problemas de las anomalías asociadas con la existencia de la Magia, Medicina y Milagro podría corroborarse con ejemplos tomados del mundo biológico o físico. ¿Cómo podríamos hablar de anomalías, respecto, por ejemplo, a la institución de la unidad familiar, refiriéndonos al número de cónyuges? La monogamia era la norma de la sociedad romana, pero la poligamia lo era del antiguo Dahomey o la poliandria la del viejo Tíbet. Tampoco tendría sentido hablar en zoología de anomalías térmicas: una temperatura de 15 grados puede ser anómala para un mamífero, pero no para un reptil.

Ahora bien, si adoptamos como sistema este relativismo cultural, ello nos llevaría forzosamente a planteamientos formulados en la perspectiva *emic*, rechazando la perspectiva *etic*, correcta [6]. Este re-

[3] Término que significa en la medicina hipocrática una mezcla desordenada de los humores corporales.

[4] Literalmente, «obras escindidas», anormales.

[5] Literalmente, «acciones fuera o aparte de la ley».

[6] En el sentido de Kenneth Pike, tal como la interpretamos en nuestro libro *Nosotros y ellos*, Oviedo, Pentalfa, 1990. *Emic* quiere decir «lo que vemos cuando nos situamos en el punto de vista del agente que ejecuta los actos descritos», algo de carácter subjetivo, fenomenológico, apariencial. Lo contrario sería la perspectiva *etic*,

lativismo nos conduciría, además, a un *parcialismo*, doctrina basada en la negación de «conceptos funcionales», criterios constantes capaces de funcionar como principios regulativos en los diversos campos a los que aplicamos nuestra capacidad de conocer. Expliquemos esto retomando el ejemplo de las temperaturas en la zoología. El pensamiento relativista *sustancializa* las especies biológicas (un mamífero determinado, un reptil) como si estuvieran dotadas de una estructura irreductible. Pero cuando desde los componentes de tales organismos nos movemos hacia un nivel celular, veremos que las temperaturas asociadas a la velocidad de las reacciones metabólicas se rigen por cánones térmicos que son valores específicos de una *función universal* del metabolismo bioquímico.

En consecuencia con estas ideas, nos inclinamos en el ámbito de la antropología por la investigación de cánones o normas *funcionales* que actúen en todos los campos en cuestión según una *ley universal*, aunque a veces debamos confesar que algunas de las variables puedan tener valor nulo o cero. Se trata, pues, de adoptar un *universalismo funcionalista* que se funde no sólo en las estructuras de las cosas, sino también en las exigencias del método comparativo. Pero ¿qué cánones, normas o criterios son esos?

Las dificultades se atropellan a la hora de fijar tales criterios. Pero debemos intentar que los que finalmente fijemos no incidan *oblicuamente* sobre el objeto que investigamos, sino que dibujen un plano *paralelo* (o interno) al campo de estudio que nos ocupe. Estos criterios pueden reducirse a uno general, que es el siguiente: en los análisis en los que intervenga una relación de causa-efecto el canon esencial sería la «identidad material en el proceso causal entendido no como relación binaria, sino enearia (de *n* factores)» [7].

que se refiere a lo objetivo, fisicalista, tal como lo percibe el observador (por ejemplo, la transcripción fonética de frases pronunciadas en una lengua que el observador no entiende). La postura *etic* aboga por un análisis racional y no es relativista: toma partido y escoge siempre entre diversas posibilidades. La visión *emic* es relativista y muchas veces no toma partido. Su neutralidad es, sin embargo, aparente, pues en realidad enmascara una toma de partido clandestina.

[7] Cf. el artículo «Causalidad» en nuestra obra *Terminología científico-social*, Barcelona 1988.

La «inserción longitudinal» de la Magia

a) *Presupuesto.* Comenzamos planteándonos los problemas relativos a la inserción longitudinal de la magia como institución en los ámbitos antropológico y etnológico. Ello nos llevaría a la determinación de las conductas análogas, precursoras en su caso, de las instituciones de la magia en los vertebrados, en particular en los primates. Para ello nos planteamos dibujar una línea ortoérgica [8] respecto a la cual pueda discernirse qué es una anomalía. En lo que sigue ofrecemos un proyecto de trazado de lo que pudiera ser esa línea ortoérgica.

Nuestra idea fundamental se reduce a identificar la línea, o líneas, ortoérgica con la línea (o líneas) causal que pase por las secuencias operatorias materiales que constituyen los procesos operatorios de los animales (en nuestro caso, en los procesos humanos, en calidad de *homo faber*) respecto a los cuerpos que los rodean.

Esta línea de causalidad interna, que utilizamos como criterio de ortoergia, ha de entenderse reducida al curso estricto del proceso causa —efecto en cuanto tal—. Por ejemplo, la secuencia operatoria causal de un individuo que da la muerte a otro, cazándolo o torturándolo, es la misma que la de otro individuo que alimenta a una persona, salvándole la vida.

b) *La «inserción longitudinal» de la Magia.* Una vez definido este presupuesto, abordamos la inserción longitudinal de la magia en la cultura como «todo complejo». Esta inserción ha sido ya intentada por B. F. Skinner al construir su concepto de «conducta supersticiosa» [9]. Partiendo del punto de vista de este autor [10], llegaríamos a la conclusión de que la magia se inserta en el campo de la conducta supersticiosa. El propio Skinner pone un ejemplo: la paloma que en sus idas y venidas en busca de alimento (que va a dispensársele en el momento en el que logre «manipular» un pestillo, una palanca o un contacto eléctrico) roza con su ala el borde de la caja en el vuelo

[8] Es decir, línea de «actuación-operación correcta».

[9] *Science and Human Behaviour,* Nueva York, Macmillan, 1953 (trad. esp., Barcelona, Fontanella, [3]1974, cap. 5, «Conducta operante»; cap. 23, «Religión»).

[10] Ello no implica que aceptemos sin más la reducción de la magia a una variedad de la conducta supersticiosa.

en el que acierta a contactar con el aparato dispensador, tenderá a rozar de nuevo con su ala en los sucesivos vuelos, como si este roce tuviese algo que ver con el mecanismo de dispensación de la comida. Esta tendencia a «rozar la caja» es una conducta supersticiosa, puesto que la paloma «sabe» que el mecanismo dispensador de la comida es otro. Y el éxito aparente del procedimiento actúa como reforzador para que el animal lo repita. Otro ejemplo en el campo humano es igualmente iluminador: supongamos —argumenta Skinner— [11] que encontramos un billete de diez dólares mientras paseamos por el parque. Debemos suponer que lo que estábamos haciendo en ese momento se ve reforzado por el hecho de haber encontrado dinero. Es bien probable que al salir de nuevo a pasear, particularmente si es en el mismo parque o en uno similar, nos sintamos ligeramente inclinados a mirar al suelo precisamente tal como lo hicimos al encontrar el dinero (es decir, a repetir el acto reforzador). El ser humano sabe que la realización de gestos semejantes no conduce a un nuevo encuentro de dinero; sin embargo, se siente inclinado a hacerlos como si de ellos dependiera el hallazgo. Este tipo de actuación constituye una conducta supersticiosa, porque el sujeto es de algún modo consciente de que el canon «causal» empleado no lo es tal. Con palabras de Skinner: cuando respecto a unas conductas naturales «se establece *una conexión accidental* entre la respuesta y la aparición de un reforzador, la conducta se llama supersticiosa».

Aunque aceptemos en sus líneas generales la teoría de Skinner (no podemos entrar aquí en la discusión de detalles), no hallamos razones suficientes para afirmar que las «ceremonias mágicas» deban interpretarse siempre como constituidas a partir de conductas supersticiosas que acepten como real una relación causa-efecto aparente. Skinner ha aplicado su teoría etológica de la conducta supersticiosa al análisis de la institución antropológica de la magia. En realidad, esta aplicación tiene lugar por vía de simple reiteración del modelo, lo que equivale ya *a priori* a una reducción del concepto antropológico de magia al concepto psicológico-etológico de «conducta supersticiosa».

Y ésta es la principal objeción que podríamos oponer a Skinner: la vinculación que él establece —a modo de contramodelo— entre

[11] *Op. cit.*, págs. 115-116.

la magia y las secuencias causales. En efecto, *no hay razones suficientes para afirmar que las «ceremonias mágicas» deban ser interpretadas siempre como constituidas a partir de conductas supersticiosas, pseudocausales y derivadas de ellas.* Por el contrario, existen razones poderosas para afirmar que en el origen de las ceremonias mágicas, aunque no de manera exclusiva, podrían estar presentes formas de conducta extracausales, y no ya porque estas conductas no tengan la mira puesta en una causa, sino porque siendo causales en su línea individual pueden producirse en concurrencia con otras conductas individuales, de tal suerte que la resultante sea una secuencia supraindividual *que no es propiamente una resultante causal*, pero que puede tener efectos beneficiosos para el grupo. Este buen resultado (casual, no causal) actuaría desde luego como reforzador de la creencia en esa «causa-efecto» para futuras actuaciones. Un caso típico podría ser la «danza de la lluvia» de los chimpancés que describió Jane Goodall en su libro *Mis amigos los chimpancés.* En una ocasión, con motivo de una tormenta fuerte, los chimpancés huían moviéndose como en un baile buscando la vecindad de un compañero. Supongamos que esta danza en lugar de ser episódica se desencadena cada vez que estalla una tormenta de determinada intensidad y que se ritualiza y estiliza por sus continuas repeticiones. Es evidente que si la danza se ritualiza es porque se adapta a las necesidades del grupo (lo tranquiliza, da lugar a que la tormenta se acabe, etc.). Si el aparato eléctrico acaba tras la danza que comenzó ya al final de la tormenta, es probable que pueda generarse entre los chimpancés la asociación de que la danza determina la calma meteorológica. En este supuesto podríamos seguir hablando de una conducta supersticiosa, pero a un nivel totalmente distinto al de Skinner. Y en el ser humano, *homo sapiens,* la probabilidad de secuencias operatorias de este tipo ajustadas a un canon de causalidad interna será alta. Entre los humanos pudieron darse desde tiempos inmemoriales secuencias de acciones semejantes. El éxito de algunas de ellas sirvió para su institucionalización. Además, por el poder de la palabra se les añade una cobertura de signos lingüísticos (cobertura «nematológica») que coordinaba esas acciones con otras ceremonias.

La ceremonia mágica, pues, podría tener su comienzo en muchos casos en una superstición skinneriana que sigue a continuación de un ritual con efectos aparentemente beneficiosos. Este ritual

será homologado a las demás secuencias causales del círculo cultural mediante teorías explicativas (mitos) por medio de los cuales se constituirían las instituciones de la magia. En este sentido, la magia es ante todo una construcción teórica del ser humano. En ella tienen también parte ciertos desarrollos igualmente teóricos que funcionan como cautelas ante las expectativas de fracaso. La magia es de este modo la enemiga de la ciencia, produciéndose una notable vecindad entre magia e impostura. Ahora bien, no debemos postular una impostura consciente, sino más bien una impostura que se autoengaña al haber contemplado ella misma ciertos éxitos espectaculares de una determinada secuencia. Ante los fallos, el grupo dudará de un mago concreto, pero no de la secuencia, de la magia en sí, que en algún momento ha logrado algún resultado positivo. Según esta teoría, es probable que la magia se haya generado sobre todo en ceremoniales de curación, los cuales pudieron tener éxito sobre todo gracias a los efectos *placebo*. La magia, en general, sería un desarrollo de la magia terapéutica.

La inserción longitudinal de la Medicina

No parece en principio muy arriesgado comenzar definiendo la medicina como una tecnología estructurada en función de las enfermedades («discrasias»; cf. nota 3) del sujeto corpóreo humano. Esta definición nos permite abrir una amplia gama de cuestiones. Si la medicina es una tecnología, ¿debemos mantenerla únicamente en el espacio antropológico o debemos abrirla también al ámbito etológico, de la conducta animal en general? Pues se da el caso de que, a veces, los animales intentan curarse por medio de manipulaciones operativas (por ejemplo, ingestión de determinadas hierbas para purgarse, lamerse las heridas, despiojarse, etc.). ¿Dónde poner las fronteras entre el arte terapéutico humano y el animal?

A esta ambigüedad por parte del concepto de tecnología curativa corresponde la ambigüedad respecto a las discrasias en función de las cuales la tecnología médica se organiza. ¿Son propias, específicamente, del hombre o son genéricas a los animales? Estas preguntas son imprescindibles en un tratamiento teórico de las relaciones de la medicina con la magia y la religión. En cualquier caso, hay que constatar que aun en el supuesto de una tesis favorable a la res-

puesta generalizadora, nuestra definición obliga a dejar formulada la cuestión de los criterios de diferenciación de la tecnología médica institucionalizada (cultural-humana) y las analogías u homologías etológicas de esta institución.

Del hecho que la medicina sea una tecnología organizada en función de las discrasias no se deduce que toda tecnología implicada en las discrasias sea por sí misma médica. Hay que tener en cuenta la existencia de tecnologías antimédicas, relacionadas también directísimamente con las discrasias (por ejemplo, las tecnologías que generan subproductos altamente contaminantes). Existen, pues, tecnologías *efectoras* de las discrasias y otras *reductoras* de las mismas. La medicina debe ser clasificada, evidentemente, entre las del segundo grupo.

¿Y cómo definir las discrasias? Estas sólo pueden definirse por oposición a su contraria, la «eucrasia» o salud. Pero éste es un concepto de difícil determinación. ¿Cómo lo aplicamos al ser humano? ¿No podría ser que toda la especie humana fuera una especie degenerada, es decir, estuviera aquejada de una enfermedad originaria? Según el mito que expone Protágoras en el diálogo de Platón que lleva el mismo nombre, la especie humana se nos presenta como congénitamente malformada por culpa de Epimeteo [12], y sólo gracias a la intervención de Prometeo ha podido salir adelante [13]. La tradición judeocristiana que habla del pecado original —que introdujo la enfermedad y la muerte en el cuerpo eucrásico de Adán— abunda en la misma idea.

Ahora bien, una discrasia congénita de esta categoría haría difícil la concepción de una tecnología médica para corregirla. Habría que pensar más bien en procedimientos religiosos (la «gracia medicinal») o en «ortopedias culturales» para enmendarla. Pero como tal ortopedia agrava más la situación, acaso la única vía fuera la del abandono de la cultura humana, la contracultura y la entrega a la «vida natural».

Como vemos, es difícil o imposible definir la eucrasia según normas universales (por ejemplo, la esteatopigia —obesidad exce-

[12] Uno de los titanes, hermano de Prometeo y antagonista de éste. Epimeteo acogió a Pandora con la caja fatal, de la que salieron todos los males y se dispersaron por el mundo.

[13] Prometeo transmitió a los humanos el fuego y otros secretos benéficos con los que ayudarse en su existencia.

siva— es normal y hasta deseable en ciertas culturas), ¿habría que entender la norma eucrásica desde una perspectiva relativista según las culturas concretas y el medio geográfico en el que se desarrollan? A pesar de que las apariencias nos impelen a una respuesta positiva, no consideramos necesario incidir en el relativismo absoluto. Para huir de él sería suficiente interpretar la eucrasia como una línea que pasa por los valores propios de la salud (que definiremos a continuación) y la conformación *del sujeto corpóreo individual*, pues la tecnología médica se orienta al sujeto corpóreo individual, no se dirige por sí al grupo social o al medio natural. La salud y buena conformación del individuo sería el «estado que permite a un sujeto el desempeño normal de sus papeles culturales en el grupo social al que pertenece». Debe tenerse en cuenta que esos valores forman una función cuyas variables aparecen condicionadas tanto por el medio físico como por el medio social y racial. Pero la multiplicidad de variables no implica relativismo. Veámoslo con un ejemplo: en las latitudes altas, la síntesis de la vitamina D en la piel es menor que en las latitudes bajas; por ello, la pigmentación de la piel deberá ser también menor a fin de que la tasa de vitamina D sea la adecuada para la formación de los huesos. Esta *tasa funcional* eucrásica es un carácter común a la especie dentro de ciertos márgenes y permite hablar de valores enfermos o discrásicos.

Si la medicina se ocupa de mantener la eucrasia en un sujeto dado, no puede inmiscuirse en temas que no sean de su ámbito. Por ejemplo, no es propio de la medicina tratar temas que incumben al político (o al teólogo) como la tasa ideal de nacimientos, ni los procedimientos eugenésicos de selección (infanticidio de malformados), así como tampoco las situaciones posteriores a la vida individual, como la vida de ultratumba, etc. La muerte no forma parte del campo de la tecnología médica. Por estas razones, medicina y religión no pueden confundirse. Cabría, en efecto, establecer, como criterio general, que las religiones [14] tienden a especializarse en la muerte y en todo lo que ésta implica (escatología, ceremonias de acompañamiento del cadáver y lo relativo a la vida de ultratumba), mientras que la medicina —y la magia terapéutica— tienden a especializarse en las enfermedades. Desde este punto de vista, cabría de-

[14] Sobre todo, las secundarias y terciarias, en el sentido de nuestra obra *El animal divino,* Oviedo, Pentalfa, 1985, págs. 223 y ss.

ducir como conclusión que, así como el restablecimiento de la salud es el objetivo principal de la medicina y de la magia terapéutica, la resurrección del cadáver es el objeto principal de la religión, y que el milagro específicamente religioso o, si se prefiere, el punto en el cual el mago medicinal se convierte en sacerdote se sitúa allí donde actúa en sus intervenciones en pro de la resurrección de los muertos reales.

Queda por considerar la relación inversa: la transformación del individuo sano en enfermo o en cadáver. La primera variación es específicamente mágica y de ningún modo médica. La segunda, que tampoco es médica, ¿es mágica o religiosa? No sería fácil definir bien las fronteras en este caso. Un ejemplo típico es el de la «muerte vudú» analizado por W. B. Cannon [15]. Es éste un proceso que demuestra hasta qué punto la envoltura grupal del individuo puede destruirlo, si se lo propone, mediante la práctica del vacío absoluto.

En resolución: las relaciones entre medicina y magia no son las mismas que las existentes entre medicina y religión. Pero magia y religión no pueden confundirse, entre otras razones por la diferencia de las relaciones estructurales de la primera respecto a la medicina. Las circunstancias históricas reales, sin embargo, nos inclinan a suponer que la magia originaria debió ser magia terapéutica, aunque este supuesto no es suficiente para pensar que la medicina originaria tuviera que haber sido mágica: los indicios arqueológicos de antiguas terapias tecnológicas, como trepanaciones, curaciones de fracturas, etc., nos inclinan a subrayar los orígenes tecnológicos de muchas intervenciones médicas primitivas.

Las instituciones terapéuticas mágicas tienen un amplio espectro de actuación: curanderos, ensalmadores, brujos, «pastequeiros» [16]. Pero en la medida en que causan ciertos efectos terapéuticos debemos distinguir entre los componentes causales de ellas y los mitos que las sustentan. Pero se da aquí la paradoja que las teoría míticas contribuyen como tales a la curación: hace falta creer en la verdad del mito para que éste sea curativo por el efecto *placebo*. Por ejemplo, una enfermedad causada por un espíritu maligno del bosque sólo podrá ser curada cuando se crea en esos espíritus. En estos casos, ante enfermedades «intraculturales», la medicina técnica no tiene

[15] «Voodoo Death», *American Anthropologist* 44 (1942).

[16] Término que viene del latín *pax tecum*, «la paz sea contigo».

ningún valor. ¿Constituye este tipo de «enfermedades» un límite para la medicina científica? Sí, a menos que toda la cultura que sustenta esos mitos sea considerada como una enfermedad en sí misma que sería preciso remover para intervenir en el enfermo. Pero, en general, esta práctica será muy difícil, y en la mayoría de los casos el conflicto entre las dos culturas será frontal y alguna de ellas deberá sucumbir.

Un último problema teórico que deseamos plantear es el siguiente: ¿en virtud de qué motivos podemos considerar como instituciones médicas aquellas que mostrando una eficacia terapéutica acaso igual, pero a veces incluso inferior a las instituciones mágicas, se apoyan en teorías tan fantásticas y pseudocientíficas que rozan las fronteras del mito? Nos referimos principalmente a la tradición médica hipocrática. Solemos presuponer como axiomático el carácter científico y racional de la medicina hipocrática, pero existen muy buenas razones para dudar de este carácter. ¿Cómo podría ser científica una teoría terapéutica basada en los cuatro elementos de Empédocles? ¿Cómo considerar científica una concepción médica cuya teoría de la evolución de la enfermedad ha podido ser comparada al desarrollo del drama ático? [17] ¿En virtud de qué motivos podemos considerar a la medicina hipocrática como científica? Apuntaremos dos motivos:

a) Uno de índole positiva, pero sólo indirecta: la medicina hipocrática sería científica por «analogía de atribución», es decir, en la medida en que desde el punto de vista científico actual pueda retrospectivamente verse a la medicina hipocrática como una precursora en sentido histórico de la medicina científica.

b) Otro de índole negativa y. probablemente, el que más influencia tiene y sigue teniendo en este juicio: la medicina hipocrática fue científica en la medida en que rechazó la *demonología*, es decir, la magia o la religión como teoría del origen de la enfermedad, y acaso aún más, la explicación religiosa de la curación.

La «inserción longitudinal» del Milagro

Desde las coordenadas de una filosofía materialista no puede tra-

[17] La enfermedad tendría, como el drama, una progresión (*epídosis*), un estado álgido y estacionario (*akmé*) y una merma o regresión (*parakmé*).

tarse del milagro como hemos hecho con la medicina y la magia. El milagro es una anomalía, que hemos llamado «disnomia», de la tercera línea del horizonte. Las leyes de la naturaleza son en este caso la línea «ortonómica», o correcta, que resulta interrumpida por el proceso milagroso. Todo milagro se refiere necesariamente a las leyes físicas, por lo que el milagro interno o «espiritual» es un concepto secundario, un producto de la teología, que debemos considerar como un sin sentido. Sería simple confusionismo el intento de tratar estos «milagros espirituales» conjuntamente con los milagros en estricto sentido.

El lenguaje religioso común proclama la existencia de milagros físicos, por lo que no nos es posible aceptar los planteamientos de la llamada «teología filosófica» [18], que pretende abordar filosóficamente los fenómenos religiosos desde la perspectiva del llamado «Dios terciario» (cf. nota 33) antes que desde la consideración del material religioso positivo que nos ofrecen las disciplinas antropológicas e históricas. Para esta «filosofía», el milagro es como una «impureza» de la experiencia religiosa que no merece la atención. Pero este punto de vista deja sin consideración el hecho incontrovertido de que las religiones enuncian proposiciones reales que afirman la existencia real de disnomias en el ámbito de las leyes físicas.

Mientras que en la medicina y en la magia creíamos poder atribuir a sus anomalías respectivas un significado objetivo [19], en cambio, no podemos hacer lo mismo con el milagro. No es posible, desde nuestras coordenadas filosóficas, conceder ningún sentido objetivo al concepto de «disnomia», puesto que no podemos admitir que existan sucesos o procesos no sometidos a las leyes naturales, aunque estas leyes sean estadísticas o de la física del caos. Por consiguiente, los milagros, o disnomias miraculosas, sólo podrán ser tratados en términos de anomalías aparentes, fenoménicas [20], relativas a una línea ortonómica convencional determinada como tal.

El milagro no tiene contrapartida en el ámbito etológico, salvo que atribuyamos también a los animales la religiosidad y la idea de Dios. Pero esto, por hipótesis, no es posible. Tampoco admitimos la

[18] Cf. A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology,* Londres, SCM, 1955.

[19] Es decir, un significado *etic* en nuestra terminología. Cf. nota 6.

[20] Disnomias *emic* en nuestra terminología. Cf. nota 6.

postura relativista que considera al milagro como la percepción por parte del hombre de algo maravilloso en su horizonte racional limitado, subjetivo [21]. En efecto, si mantenemos el carácter relativista de toda disnomia, la dificultad que se nos presenta consiste en que este tratamiento comienza por la renuncia a definir cualquier línea objetiva —ortonómica— común para diversas culturas respecto a la cual podamos emprender el análisis de los *milagros institucionales*, es decir, las desviaciones de esa norma.

Podemos optar por utilizar nuestros propios cánones filosóficos (en nuestro caso, los del materialismo) no para impugnar los milagros —lo que sería un juicio de valor que estaría fuera de lugar en un análisis antropológico del milagro— cuanto para poner a prueba su capacidad como herramienta de conocimiento en la investigación del material ofrecido por la antropología. Nuestro método ha de ser, en general, objetivo, teórico, racional (*etic*) respecto a contenidos fenomenológicos, subjetivos (*emic*). No aceptamos la pretensión de las instituciones que presentan los milagros como efectos de una voluntad o designio demónico o divino (por ejemplo, la parada del sol de Josué, causada por Dios), pero sí reconocemos un tipo de fenómeno miraculoso cuyo contenido puede ser remitido objetivamente a un autor humano. Acaso los dos criterios de clasificación de milagros más pertinentes que podemos utilizar, dentro de nuestros presupuestos, son los de tipo *estructural* (el criterio que atiende a la estructura de la anomalía miraculosa tal como se presenta apariencialmente en tanto es reductible a lo teórico objetivo) y los criterios de tipo *genético* (el criterio que se atiene a los orígenes apariencialiales de la anomalía miraculosa, pero en tanto tiene alguna contrapartida objetiva).

No es fácil encontrar formulaciones de criterios de tipo *estructural* para satisfacer las condiciones objetivas del tratamiento del milagro que nos hemos trazado. No sería correcta la distinción entre

[21] El milagro sería un caso de «asombro» análogo al que pueden experimentar los animales ante ciertas actuaciones humanas que no pueden comprender. Escribe Carlyle en su obra *Sartor Resartus. Natural Supernaturalism*, Londres 1869 (citado por E. Sánchez Calvo en su curioso libro *Lo maravilloso positivo*, Madrid-Sevilla 1889, pág. 87): «Para mi caballo, que desgraciadamente es menos científico (que lo que pueden serlo los pueblos salvajes), ¿no obro yo un milagro, una especie de mágico *¡ábrete, Sésamo!* cada vez que tengo el gusto de pagar dos peniques para que se abra un portazgo infranqueable?»

«milagros físicos» (la multiplicación de los panes, por ejemplo) en los que se modifica una sustancia extensa y «milagros metafísicos» (por ejemplo, la transustanciación en la eucaristía, donde no se modifica aparentemente la sustancia extensa), porque eso sería poco respetuoso con las exigencias de la teología tomista, que ve en la transustanciación un milagro físico, pues es la sustancia del cuerpo de Cristo la que suple a la sustancia del pan y del vino en su función de sustentadora de los accidentes del pan y del vino. Tampoco sería correcto poner a un lado los milagros del género «eclipse de sol» o «danza del sol» en Fátima, el 23 de mayo de 1917, como «milagros reales» frente a unos «milagros imaginarios» del estilo de la aparición de Santiago, jinete en caballo blanco, a Ramiro I en la batalla de Clavijo, en el 844. En efecto, tal formulación sugeriría que los «milagros reales» no son imaginarios. Y si se añade que tienen fundamento real, ¿acaso se insinúa que los imaginarios no tienen también un fundamento real? Sería insultar a quienes lo proclaman.

Filosóficamente podría distinguirse entre milagros posibles e imposibles. Según Leibnitz, los primeros serían los que se oponen a las verdades eternas (por ejemplo, axiomas lógicos o geométricos), y los segundos, los que contradicen las leyes positivas (tengamos en cuenta que el «orden de la naturaleza» pertenece, según Leibnitz, a las leyes positivas). Los primeros habrían de ser declarados absurdos y los segundos posibles. Esta distinción es teóricamente posible, pero en un plano objetivo (*etic*) no existe ninguno de estos dos tipos de milagros. Tanto los milagros imposibles como los positivos deben ser reducidos al terreno de la misma estructura mítica representativa. Pero habrá que tener en cuenta que la línea fronteriza es cambiante: para quien no es físico la «danza del sol» en Fátima no es ningún imposible; para el físico, que además tenga en cuenta que el mundo ha continuado, esta danza es tan imposible como el decaedro regular. Por ello, el criterio de imposibilidad desde el punto de vista antropológico tendrá una función reguladora en el análisis de los milagros a efectos de la interpretación genética. Por ejemplo, para quien conoce las leyes biológicas, la resurrección de un cadáver descompuesto es imposible; pero esta imposibilidad no la conocerá quien esté acostumbrado a creer las historias de ciertas películas de ciencia ficción.

El criterio de clasificación *estructural* de los milagros más pertinente, a nuestro entender, se basa en el *grado de cognoscibilidad*

por parte de los hombres de la realidad ontológica del fenómeno miraculoso. Bajo este criterio, los dividiríamos en milagros *pictóricos* (es decir, perceptibles: en una terminología actual, aunque quizá anacrónica para los casos antiguos, podríamos denominarlos milagros «cinematográficos») y *no pictóricos* (no perceptibles). Entre los primeros situaríamos el milagro de los panes y de los peces; el de la transustanciación eucarística pertenecería, por el contrario, al segundo grupo.

Los milagros pictóricos, o cinematográficos, pueden subdividirse en dos géneros. Los del primero, o milagros *formales*, son fenómenos miraculosos sólo por su forma, es decir, por la interpretación que se les atribuye en cuanto milagros. Son milagros interpretativos en cuanto que ofrecen secuencias de fenómenos que no son en realidad una interrupción de las leyes naturales (por ejemplo, los eclipses o las aparentes detenciones del sol) aunque se interpreten como tal. Los del segundo subgénero, que podemos denominar milagros *materiales*, son contrarios a las leyes naturales por su mismo contenido y, a nuestro entender, son imposibles. Esta clase no puede denominarse tampoco milagros alucinatorios en cuanto que este adjetivo afecta a los *videntes* y no al contenido del milagro. En todo caso, si afirmamos su carácter alucinatorio es en razón de su imposibilidad: tal sería el de los panes y los peces o el de la resurrección de Lázaro. Además, el calificativo de «alucinatorio» —aunque sea acertado, por supuesto— no lo utilizamos como juicio de valor, sino como instrumento analítico en el sentido siguiente: un milagro «material» (imposible) es el milagro cinematográfico que más probabilidades tenga de aproximarse a los milagros no cinematográficos. En efecto, estos últimos no son públicos, sino privados o reservados a algunos videntes privilegiados, de suerte que será precisa una manifestación verbal para que los no videntes participen del conocimiento del milagro.

En cuanto a los criterios para una clasificación *genética*, nos parece que el más pertinente es el que pone a un lado: *a)* los que excluyen cualquier operación física: sólo un agente dotado de un poder que sobrepase al de los seres humanos será capaz de ejecutar el milagro en cuestión, y *b)* los milagros que se atribuyen a un demiurgo físico terrestre (un oficiante, ya sea hombre o animal). Los milagros del primer tipo son los que pertenecen a situaciones de

otro mundo, supernaturales [22]. Los milagros del segundo tipo corresponden al plano operatorio real, de este mundo [23]. Pero es fácil pasar de un plano a otro. Por ejemplo, un milagro astronómico puede atribuirse a un demonio, a un ángel o a Dios, por lo que podríamos considerarlo del primer tipo: *a*. Pero, a la vez, el sujeto operatorio aparente puede desempeñar el papel apariencial de desencadenante del milagro, por lo que podría considerarse del segundo tipo: *b*. Lo importante es la distinción entre los dos planos operatorios. Sería muy valioso para el análisis si pudiéramos establecer una correspondencia entre los milagros del plano *b* y la magia, y los del plano *a* con los milagros religiosos.

Esta correspondencia no es gratuita. El sacerdote que pronuncia las palabras de la consagración y realiza los ritos preceptivos para que se ejecute este acto *ex opere operato* actúa como mago, puesto que, aunque la transustanciación sea obra divina, es el sacerdote quien la desencadena automáticamente, mágicamente (como la desencadenó el cura regicida Merino al consagrar una panadería en su camino al patíbulo). La consagración es, según esto, un milagro mágico por su *génesis*, aunque por su *estructura* sea un milagro material y metafísico. Asimismo, cuando el sujeto operatorio es un animal que realiza algún prodigio —que los arúspices, los augures o los especialistas no hacen más que interpretar— estamos de algún modo ante un milagro como pueda serlo la adivinación de lo oculto a la mirada ordinaria (tipo *a*), pero habrá que considerarlo como un milagro mágico (tipo *b*). El conflicto entre milagros de los dos tipos puede considerarse como algo normal: la resistencia que muchos exegetas atribuyen a Jesús en cuanto a su disposición para hacer milagros sustitutivos del arte de los médicos —es decir, para practicar la magia: curación del hombre con la mano seca, de la hemorroísa, el hijo del centurión, etc.— procede del conflicto entre el milagro mágico que se resiste a superponerse a un milagro religioso. De lo que hemos dicho se comprende que los milagros en los cuales el carácter mágico y el carácter religioso pueden alcanzar una intersección máxima (es decir, ser a la vez milagros mágicos y religiosos) sean los milagros de la clase *b* de tipo material (por ejemplo, la resurrección de los

[22] En nuestra terminología, «situaciones operatorias»; cf. nuestra obra *Teoría del cierre categorial,* introducción, parág. 36 del tomo I, Oviedo, Pentalfa, 1992.

[23] En nuestra terminología, «plano ß operatorio»; cf. nota anterior.

muertos). Por una parte, se aplican al propio cuerpo de los sujetos operatorios (plano *b*), pero a la vez, al ser imposibles, piden la intervención de un demiurgo suprahumano (plano *a*). Desde nuestro punto de vista, este tipo de milagros es el prototípico en el cual la magia se transforma en religión y el mago en sacerdote. El reanálisis del abundante material etnográfico y literario en estos términos que exponemos es una tarea abierta que corresponde a los especialistas.

II. *La «inserción transversal» de la Medicina, la Magia y el Milagro en la cultura (el «todo complejo»)*

Tabla de alternativas sintácticas

Las instituciones, que hasta ahora hemos considerado en su inserción «longitudinal» en el «todo complejo» que es la cultura, han de estudiarse también en la perspectiva de su inserción «transversal» en ese mismo «todo complejo». Tal inserción sólo puede tener lugar con la ayuda de otras partes o instituciones del «todo complejo». Por ejemplo, la inserción de la magia y de la religión en la sociedad es diversa históricamente si en esa sociedad en cuestión han cristalizado ya ciertas instituciones políticas. Así, en un estado organizado, la magia y la religión contraen diferencias de orden jurídico: la magia puede ser ilícita o criminal, mientras que la religión será permitida u oficial.

En cualquier caso, la inserción comportará una determinación mutua de los posibles valores «longitudinales» en la que influirán muchas causas determinantes, pero que dará como resultado una *estratificación* característica de las instituciones que nos ocupan en el conjunto de la cultura. Si en este conjunto mantenemos la distinción antes aludida entre una capa *esencial (básica)* y otra *fenoménica (superestructural)* y simbolizamos mediante una barra [/] las situaciones en las que dos instituciones se adscriben a capas distintas y por paréntesis [( )] las situaciones en las que dos instituciones se adscriben («estructuralmente», no genéticamente) a una misma capa, tendremos la posibilidad de dibujar el siguiente sistema de alternativas que son posibles al menos desde un punto de vista teórico [24]:

[24] Designamos abreviadamente las instituciones que nos ocupan como Ma, Me, Mi.

I. (Me, Mi, Ma) como abreviatura de (Me, Mi) y (Me, Ma) y (Mi, Ma).
II. (Me, Mi)/Ma.
III. (Me, Ma)/Mi.
IV. (Mi, Ma)/Me.
V. Me/Mi/Ma como abreviatura de Me/Mi y Me/Ma y Mi/Ma.

Posibilidad de interpretaciones semánticas

Tenemos que interpretar semánticamente, siguiendo una regla uniforme, cada una de las alternativas teóricas (puramente sintácticas) de la tabla anterior. Esta interpretación podrá desarrollarse en dos planos, que podremos poner en correspondencia, *mutatis mutandis*, con los dos planos en los que E. Kant puso a la filosofía: el plano de la filosofía *académica* y el plano de la filosofía *mundana* (en este caso tomamos el vocablo «filosofía» en sentido amplio: «cosmovisión», «Weltanschauung»).

En nuestro caso, el plano académico es igual a aquel en el que se dibujan las diversas teorías de los antropólogos contenidas en esta teoría de teorías que estamos formulando. No es posible tampoco en este caso una interpretación relativista de las teorías antropológicas que subyacen a este sistema de alternativas, es decir, como si aceptáramos de cada una de ella un poco, sino que es necesario tomar partido por alguna de esas alternativas no para ignorar a las demás, sino para analizarlas críticamente y tomar un partido a través de esas críticas.

El segundo plano, el de la filosofía «mundana», es aquel en el que quizá se nos muestren las diversas alternativas ligadas a sendas culturas distributivamente consideradas o bien aquel que se corresponde a diversos estratos de una civilización global (por ejemplo, vernáculos, rurales, suburbiales, etc.) que llegan a coexistir aunque no siempre pacíficamente. Por decirlo así, nuestra teoría general sobre las inserciones transversales de la Magia, Medicina y Milagro nos obligaría a tomar en consideración las culturas presentadas como contrapartidas mundanas de las teorías académicas. O, a la inversa, el enfrentamiento polémico de las diversas teorías académicas podría ser considerado como un reflejo del enfrentamiento de las diferentes culturas en el todo complejo de la civilización uni-

versal. Así, por ejemplo, las teorías del milagro de Santo Tomás o Leibnitz forman parte integrante de la propia institución del milagro en el área cultural del cristianismo medieval y moderno occidental.

Presupuestos para la interpretación

La tabla de las cinco alternativas que hemos expuesto hace referencia a una capa básica y a otra superestructural del «todo complejo». Esta tabla podría desdoblarse de inmediato en diez alternativas según se considere el plano indicado por los operadores (barras y paréntesis), es decir, según que I se adscribiera a la capa básica o, al revés, a la superestructura, o que en II lo que va entre paréntesis se adscribiera a la capa básica y lo situado después de la barra a la superestructura, *o al revés*.

Sin embargo, si, a partir de nuestros postulados, adscribimos siempre la Medicina a la capa básica, esas diez posibilidades vuelven a reducirse a cinco. Si interpretamos como básico todo paréntesis en el que esté incluida la medicina, ello nos permitiría ofrecer una interpretación *sui generis* de la quinta alternativa: se trataría de una alternativa negativa en la que sus componentes no pertenecerían ni a la base ni a la superestructura.

La primera alternativa (Me, Mi, Ma) y el «realismo institucional»

Acaso el modelo de interpretación más obvio de la primera alternativa fuera el de la teoría académica, que defiende el realismo institucional, es decir, la realidad en su sentido más fuerte, básico, de las instituciones de Magia, Medicina y Milagro como partes del «todo complejo». La justificación de este realismo institucional es empírica: la universalidad de la presencia de la Magia, de la Medicina y del Milagro en todas las culturas. Esta fundamentación es la misma que aplican ciertas teorías antropológicas a la universalidad de la idea de Dios o de la institución de la familia, lo que equivaldría a afirmar que tienen un carácter básico. Sin embargo, esta justificación inductiva no es suficiente, pues una teoría antropológica no se reduce a presentar un inventario, sino a interpretar la eventual universalidad como indicio del carácter básico de la institución de referencia.

Es indudable que cualquier teoría que defienda el realismo institucional cuenta con múltiples presupuestos (relativos a la cultura humana, al espacio antropológico, etc.) a partir de los cuales la tesis de la universalidad básica de las instituciones de referencia pueda ser presentada. Caben diferentes sistemas capaces de conducir a resultados similares. Por ejemplo, desde principios funcionalistas cabría sostener la condición básica en toda cultura de la Magia, Medicina y Milagro a la manera como suele ser defendida la universalidad de la familia. Sin embargo, cuando se trata de instituciones, como el milagro, que remiten a Dios, lo más probable es que ya no se opere con principios del funcionalismo, sino con los de una teología que interpreta metafísicamente, de modo erróneo, el espacio antropológico. Una axiomática antropológica que adopte la interpretación metafísica del espacio antropológico (donde se reúnen sujetos corpóreos dotados de una mente espiritual más otros seres inteligentes —demonios, ángeles— y en su límite Dios) podrá justificar la consideración de que, ante anomalías que ocurren en su espacio, todas las culturas han de institucionalizar por diversas vías la medicina, la magia y el milagro.

En rigor, ésta es la axiomática implícita o explícita de las que podrían llamarse «teorías antropológicas cristianas» (católicas, muy singularmente), aunque también podríamos encontrar ejemplos en antropologías judías, budistas y musulmanas. Como ejemplo citaremos la escuela de Viena, de W. Schmidt, que atribuye a los andamaneses y a los pigmeos los mismos razonamientos que siguió Santo Tomás. Schmidt no introduce el concepto de un Dios monoteísta como un axioma previo. Esto es cierto, pero cree poder llegar a las premisas tomistas a partir del material antropológico y, por tanto, razona como si ellas fuesen verdaderas. De este modo introduce en el interior de la conciencia de los pueblos analizados nuestra taxonomía, gracias a lo cual pueden ser analizados.

No es posible la neutralidad en estos campos. Cuando el antropólogo, el genetista o el historiador se enfrentan con el problema de los orígenes del cristianismo tendrá que tomar decisiones sobre si Cristo nació o no milagrosamente o sobre si hizo o no milagros reales, pues estas decisiones tienen inmediato significado metodológico: si se presupone el origen milagroso, *ex Maria virgine*, de Cristo en nombre de tradiciones cristianas muy antiguas, sería incoherente que el investigador se embarcase en la tarea de la determi-

nación del padre biológico de Cristo. Asimismo, dar por supuesto que los milagros operados por Cristo no tienen una contrapartida fisicalista, orientará la investigación histórica, filológica, etc., por vías diferentes de las que se tomarían si se procede desde los supuestos cristianos tradicionales.

Por último, es obvio que una teoría que defienda «académicamente» el realismo institucional *básico* de la magia, medicina y milagro, tanto desde premisas funcionalistas como si lo hace desde premisas metafísicas, tendrá que alegar como contrapartida «mundana» principal los testimonios explícitos de las culturas cristianas (aunque no exclusivamente de ellas) y se verá obligado a enfrentarse con todas las demás, discutiendo sus peculiares modos de interpretación del material antropológico. En alguna medida, la crítica a las otras teorías tendrá mucho que ver con la crítica que la «civilización cristiana» tradicional (católica, principalmente, por su carácter integrista) hace a otras civilizaciones o culturas primitivas o modernas.

La segunda alternativa (Me, Mi)/Ma y el «hierologismo»

Las teorías antropológicas adscribibles a la alternativa II, (Me, Mi)/Ma, se caracterizan por poner en la *base* del «todo complejo» a las instituciones de la medicina y del milagro, y en la *superestructura,* a la institución de la magia. Si mantenemos la preferencia por la interpretación religiosa de la categoría «milagro», tendremos algún fundamento para llamar «hierológicas» [25] a las teorías adscritas a esta segunda alternativa.

Hay que reconocer también varios sistemas de premisas desde los cuales es posible fundamentar una teoría de tipo hierológico. El carácter básico de la religión puede fundarse ya sea en principios antropológicos (cuasi biológicos: W. H. Thorpe, Gehlen...) o sociológicos (Durkheim [26]) o bien «ontológicos» (la idea de la «religación» de X. Zubiri, seguida por Laín Entralgo y otros, presentada unas veces como idea «onto-teológica» y otras como idea «existencial»). Como rasgos doctrinales más característicos de estas teorías hierológicas habría que mencionar quizá los tres siguientes:

[25] *Hierós*, en griego, significa «sagrado».
[26] Cf. nota 32.

1) La consideración de la magia como una suerte de subproducto o degeneración de las teorías religiosas genuinas. En consecuencia, la interpretación de muchos caracteres atribuidos a la magia (por ejemplo, la *privacidad* de la relación mago-creyente frente a la *publicidad* de la relación sacerdote-pueblo) como derivaciones degeneradas de las instituciones religiosas y no como características originales y autónomas.

2) La tendencia a considerar a las instituciones religiosas y, en particular, al milagro religioso como afectados de «coeficientes positivos» de valor, en particular en lo que se refiere a la medicina y a los milagros terapéuticos. Recíprocamente, la tendencia a interpretar las técnicas terapéuticas, aun sin perjuicio de su autonomía originaria básica, como técnicas que tienden a asociarse universalmente a las instituciones religiosas y, en el límite, al milagro terapéutico (desde Epidauro hasta Lourdes). La teoría del chamanismo propuesta por Mircea Eliade [27] se encuadra plenamente en estas coordenadas: el chamán es un hombre-medicina, pero más que un mago es un personaje religioso, un conductor de almas, un psicopompo, comparable al «monje, místico o santo» que florece en las iglesias cristianas [28]. El chamán participa de un poder divino y cura como haciendo un exorcismo [29].

3) La tendencia a considerar la magia como afectada de «coeficientes negativos» de valor. De este modo, la magia será interpretada como «magia negra»; el mago o el brujo serán caracterizados por su aspecto repulsivo [30]. Es evidente que esos caracteres negativos del mago implicarán la posesión de propiedades sobresalientes que, en otros contextos, podrán dejar de tener ese valor negativo para adquirir uno positivo, como les ocurría, por ejemplo, a los brahmanes indios, «capaces de levitar hasta dos codos», como nos los describe Apolonio de Tiana, según Filóstrato, *Vida de Apolonio*, III 15 [31]. Por tanto, en lo concerniente a la medicina, este modelo tenderá a aso-

[27] *El chamanismo*, México, Fondo de Cultura Económica, ²1986.

[28]. *Op. cit.*, pág. 15.

[29] *Op. cit.*, pág. 80. El chamanismo no es tanto un fenómeno siberiano (el propio nombre de «chamán» acaso procede del palí «samana»), y tanto Orfeo como Buda —por no decir Sócrates— tienen mucho de chamanes.

[30] Por ejemplo, cf. Horacio, *Epodos* V 15-16.27; *Sátiras* I; VIII 23-26.

[31] Sin embargo, el propio Filóstrato, en otra ocasión, manifiesta que «considera a los brujos los más infortunados de los hombres» (V 12).

ciar la magia con la enfermedad y, recíprocamente, a considerar que las enfermedades tienen un origen mágico, interpretado en términos religiosos como diabólico o satánico [32].

No podemos entrar aquí en el análisis de los diferentes caminos según los cuales las teorías hierológicas se enfrentan con las restantes alternativas. Nos limitaremos a aludir a algunas de las contrapartidas «mundanas» que cabe aducir para estas teorías hierológicas, subrayando que estas contrapartidas hay que buscarlas quizá sobre todo en las subculturas o corrientes marginales. Las concepciones terciarias [33] del monoteísmo hebreo (con su condena a la magia) habría que situarlas también aquí [34]. Nos referimos también al gnosticismo, a diferentes corrientes cristianas tenidas posteriormente como radicales [35], que dejaron profunda huella en otros pensadores como Lactancio o San Agustín, o no cristianos, por ejemplo: Apolonio de Tiana, de los primeros siglos del Imperio romano. Entre los poderes «propiamente divinos» que los analistas de la obra de Filóstrato dicen que había que atribuir a Apolonio se subrayan las curaciones, que «constituyen el milagro por excelencia, la prueba típica de santidad,

[32] Las teorías sobre la relación entre magia y religión (por consiguiente, milagro) de E. Durkheim participan ampliamente de este carácter, que llamamos hierológico: los mecanismos aparentemente laicos del mago —según Durkheim— analizados cuidadosamente tienen detrás una inspiración religiosa. «Podemos comprender la razón de que (la magia) esté hasta tal punto llena de elementos religiosos: es porque ha nacido de la religión»; cf. *Las formas elementales de la vida religiosa,* trad. esp., Madrid 1982, pág. 38. También A. E. Jensen procede de un modo similar: la magia es una forma degenerada de la religión; el chamanismo (en la medida en que es religioso) es la expresión de la magia verdadera; cf. «Pietà religiosa e utilitarismo màgico», en E. de Martino, *Magia e civiltà*, Milán 1962, pág. 260; cf. también, de Jensen, *Mito y culto entre los pueblos primitivos.*

[33] «Religiones terciarias», dentro de las concepciones de la religión desarrolladas en nuestra obra *El animal divino* (citada en nota 14), son las religiones que corresponden al período *terciario* del curso general de las religiones. *Denotativamente*, religiones terciarias vienen a ser las llamadas «religiones superiores», pero su definición es, obviamente, distinta. «El período terciario de las religiones» (de aquellas que lo alcanzan), considerado globalmente, podría entenderse como un período esencialmente *crítico*. Entendemos por este último término la *crítica* de la mitología secundaria, principalmente, en tanto tiende *ortogenéticamente* a reducir y simplificar el *delirio politeísta* en la dirección de un monoteísmo metafísico.

[34] Cf. A. Piñero, «La herencia de la Biblia hebrea», en íd., *Orígenes del cristianismo*, Córdoba, El Almendro, 1991, págs. 83 y ss.

[35] El movimiento encratita de Taciano o el montanismo de Tertuliano.

en relación aquí, además, con la idea de que la enfermedad está causada por la ira de Dios ante las culpas humanas, con lo que la medicina se vuelve en esta época arte de practicar exorcismos» [36]. En la *Epístola de Santiago* 5,14-15 leemos: «¿Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la iglesia y oren por él, ungiéndolo con óleo en el nombre del Señor. Y la oración nacida de la fe salvará al enfermo y el Señor lo aliviará.» Y Taciano: «Si alguno se ha curado gracias a las propiedades de la materia, se curará mucho más si se abandona al poder de Dios» [37]. Esta tradición, radicalizada, rebrota con inusitada fuerza en la Europa del siglo XII con el catarismo [38]. En cuanto a la conexión de los magos y brujos con el diablo, como categoría religiosa, es interesante notar la función que la imprenta tuvo en su impetuoso renacimiento [39]. Por último, ya en nuestros días, es obligado citar a la *Christian Science,* fundada por Mary Baker Eddy, que Stephan Zweig popularizó en su libro *La curación por el espíritu.*

Tercera alternativa, (Me, Ma)/Mi, y el «naturalismo mágico»

La alternativa tercera nos remite a un amplio grupo de teorías antropológicas muy distintas entre sí, pero que participan de algunos rasgos comunes, muy genéricos, pero de enorme alcance teórico, que resumimos en los dos siguientes:

1) Tendencia a considerar la religión (y a los milagros religiosos) como una superestructura derivada de otras fuentes más profundas y cambiantes, como pueden serlo las que alimentan la magia. Esta tendencia se basa sobre todo en el argumento de la se-

[36] Así, el traductor español de Filóstrato, Alberto Bernabé, *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, Gredos (Col. Clásica), 1979, págs. 43-44, en su introducción citando a Teresa Mantero, *Richerche sull'Eroicus de Filostrato*, Génova 1961.

[37] *Oratio ad Graecos*, 20.

[38] Por ejemplo, Bartolomé de Carcasona, Durán de Huesca o las sangrías practicadas por los Bons-Hommes, que ha estudiado R. Nelli en varios libros: *Le phénomène cathare,* París, PUF, 1964, y *Philosophie du catharisme*, París, Payot, 1965.

[39] El *malleus malleficarum* de J. Sprenger alcanzó 34 ediciones entre 1484 y 1669; el *De prestigiis daemoniorum et incantationibus ac veneficiis*, publicado por J. Wier en 1564, alcanzó un gran éxito; en este libro se afirma que existen 7.409.127 diablos a las órdenes de 79 príncipes, sometidos a Satán; cf. M. Sendrail, *Historia cultural de la enfermedad,* Madrid, Espasa-Calpe, 1983, pág. 310.

mejanza entre los ceremoniales mágicos de las más diversas áreas culturales frente a la variedad caleidoscópica de los contenidos religiosos [40].

2) Tendencia a considerar la magia (y, por supuesto, también la medicina en cuanto vinculada estrechamente a la magia) como una forma originaria o consustancial con el ser humano, no ya como una preparación a la tecnología científica, sino como una categoría autónoma y originaria que en modo alguno puede ser considerada como absorbida por la ciencia. El argumento principal que inspira esta concepción podría quizá ser resumido de este modo: el *homo faber* necesita manipular y organizar un mundo desconocido no sólo en los principios, sino también ahora y siempre, pues la tecnología científica sólo araña la superficie de este mundo. Sería más correcto ver la ciencia y la tecnología desde el fondo permanente de la magia que considerar ésta como algo que se justifica únicamente en función de la ciencia. Según este punto de vista, la ciencia sería, en el límite, la magia de la cultura occidental. Las ciencias humanas, en particular, serían sólo «formas de brujería propias de la sociedad industrial», por utilizar el conocido diagnóstico de Adrewski.

La concepción del mundo más afín a estos postulados será la de un «naturalismo mágico» o «cosmismo mágico». Este sistema, lejos de toda tentación «acosmista» (ya sea teológica, o materialista, o nihilista), considera al mundo, a la naturaleza o al cosmos [41] como un orden inmanente, inagotable en sus secretos y en sus sorprendentes relaciones —sujetas a leyes secretas, ocultas, que la ciencia y la técnica abstractas no hacen a veces sino disimular— en el cual el hombre debe sentirse inmerso.

Sin perjuicio de sus diferencias, sobre todo en la cuestión central de las relaciones entre la magia y la religión, podríamos ilustrar esta tercera alternativa con las teorías que en antropología constituyen de un modo u otro las posiciones designadas como «Escuela del magismo». Según W. Schmidt [42], esta escuela habría sido iniciada por

[40] Pero, históricamente, la magia se asienta en la cultura irania-aqueménida, como cultura astrológica, de magos. Cf. A. Piñero, «El ambiente filosófico-religioso en el mundo helenístico precristiano», en *Orígenes del cristianismo* (cf. nota 34), pág. 49.

[41] En nuestros días, a «Gea» o «Gaya», en el sentido de J. E. Lovelock.

[42] *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid 1941, pág. 128.

J. K. King [43] y desarrollada por J. G. Frazer, K. Th. Preuss, A. Vierkandt, entre otros.

Frente al *animismo* como fundamento de la magia, que Tylor habría popularizado, se defenderá ahora la visión de la magia como fuente primitiva de la que manan ulteriormente las manifestaciones religiosas, entre ellas el animismo (K. Th. Preuss). Según E. Spranger, «la magia es originariamente más bien una práctica, una forma de influencia activa en el mundo, que una actitud contemplativa. Esta se origina en el curso de la división progresiva del trabajo: el hombre primitivo quiere mantenerse frente al mundo; cree poseer medios con los cuales puede someter los poderes ocultos que rodean su existencia de modo inquietante. En tal sentido, la magia es la etapa primitiva de la técnica». Esta afirmación no implica por sí misma que la técnica deje de ser magia. Lo importante es que la magia, aun siendo el análogo de la ciencia, mantenga su autonomía incluso coexistiendo con las técnicas científicas. Esta era la idea de B. Malinowski: «La magia no ha sido inventada por el hombre, sino que constituye una parte esencial de la vida del hombre, que le estará siempre presente cuando aparezcan circunstancias, desde vientos hasta enfermedades, que excedan a su control» [44].

En cuanto a las contrapartidas «mundanas» de estas teorías antropológicas que adscribimos a la alternativa III, apuntaríamos principalmente las potentes corrientes que actúan desde hace siglos en nuestra tradición cristiana (que pocas veces ha logrado sofocar) y que utilizando una fórmula de W. Dilthey [45] pondríamos en conexión con el «naturalismo». Es la tradición del estoicismo antiguo, pero sin conflagración final por el fuego (gr. *ekpyrosis*), la concepción cósmica de Panecio; la posición que en el contexto de la Edad Media latina se atribuye a Rogerio Bacon. Es la visión del mundo que se abre camino en la Europa moderna en los siglos XVI y XVII (Paracelso, Agrippa de Nettesheim, incluso Keppler), la tradición de

[43] En su obra *Lo sobrenatural, su origen, naturaleza y evolución*, de 1892.

[44] *Magia, ciencia y religión*, trad. esp., 1948, pág. 71. G. Lanata, en *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Roma 1967, ha sostenido que la medicina mágica en la Grecia antigua debe ser considerada como una forma de curar que procedía según una causalidad propia y que no debe estimarse un antecedente de la medicina científica. C. Lévi-Strauss, en el *Pensamiento salvaje*, trad. esp., México 1964, pág. 30, mantiene las mismas posiciones, pero con carácter general.

[45] En su *Teoría de las concepciones del mundo.*

los alquimistas y astrólogos, y en nuestro siglo, el espiritismo y el llamado «esoterismo», que inspira obras como *El secreto de las pirámides* de Fulcanelli, *El retorno de los brujos*, la revista *Planete* de Berger-Powel y que Umberto Eco ha estilizado en *El péndulo de Foucault*.

Subrayemos, finalmente, que el naturalismo o realismo mágico, aunque vive de espaldas a concepciones características de religiones teológicas monoteístas, orientadas a la trascendencia, no por ello se aproxima a las posiciones del cientificismo racionalista, abstracto o mecanicista, atendente a resolver el mundo en partículas invisibles e impersonales. El «naturalismo mágico» es una actitud que equidista de la teología y de la ciencia y que si se interesa por ellas es en la medida en que puede reducirlas a sus propios esquemas.

La cuarta alternativa, (Mi, Ma)/Me y el «naturalismo racionalista»

Acerca de las teorías antropológicas que adscribimos a la cuarta alternativa poco tenemos que decir en especial, puesto que nos situamos en ella, y desde ella está concebido el presente ensayo. El nombre común que, a nuestro entender, mejor cuadra con esta alternativa es el de «naturalismo racionalista».

Son también obvias las diferencias profundas que existen entre los diversos modelos que pueden incluirse en el rótulo «naturalismo racionalista», diferencias que centraríamos principalmente en la interpretación relativa de las posiciones de las ciencias frente a la medicina, la magia y el milagro. Interpretaciones que oscilarán desde los característicos puntos de vista del cientificismo racionalista [46] hasta las concepciones de un racionalismo crítico [47].

No creemos muy arriesgado afirmar que sólo desde posiciones

[46] Es decir, la ciencia como único criterio racional, universal, capaz de agotar la integridad del universo y de reducir a sus leyes el mundo entero de los misterios religiosos o de los milagros mágicos.

[47] Este pone límites a las pretensiones de la ciencia; comparte con Du Boi-Reymond el lema del *Ignorabimus!* (¡Ignoraremos!), sin por ello hacer la más mínima concesión a las pretensiones de las «fuentes de conocimiento mágico o religioso». Cf. nuestro ensayo «Ignoramus, Ignorabimus», *El Basilisco*, 2.ª época, 4 (marzo-abril 1990) 69-88.

que tengan que ver con el naturalismo racionalista, en cualquiera de sus versiones, resultará plausible adscribir la institución de la medicina, especialmente en su forma científica, a la *base* del todo complejo, relegando al milagro, e incluso a la magia, al terreno secundario, *superestructural*, de la «superstición». Y ello sin perjuicio de reconocer la necesidad de las «maneras mágicas» en las etapas primitivas de la humanidad e incluso la conveniencia de reconocer cierta eficacia a tecnología acientíficas coexistentes con las tecnologías proporcionadas por las ciencias, en tanto sean insustituibles por éstas, pero sin que ello equivalga a yuxtaponer «al lado de la ciencia» otras formas alternativas y autónomas. La medicina científica podrá reconocer la eficacia del curandero, pero al mismo tiempo deberá explicar la razón de esa eficacia que, en su caso, deberá incorporar en su propias mallas. Pero, a la inversa, el curandero no podrá nunca explicar la medicina científica. El *ignorabimus* (»ignoraremos») racionalista tampoco autoriza a presentar a las técnicas mágicas o religiosas que no hayan sido aún explicadas racionalmente como una alternativa al conocimiento racional, porque estas técnicas deberán ser entendidas precisamente como el *no conocimiento* que se disfraza de conocimiento, como la ignorancia que se considera precisamente sabiduría.

La quinta alternativa (Me/Mi/Ma), y el «nominalismo institucional»

Por último, la quinta alternativa nos remite a un conjunto de teorías antropológicas, o mejor aún, a un conjunto de metodologías científicas o de teorías metodológicas, que suelen autopresentarse como escépticas en lo que se refiere a cualquier proyecto de teoría sobre la estructura o esencia de las instituciones en general, y en particular de la medicina, la magia y el milagro. Esta quinta postura la interpretamos, por tanto, como la «alternativa negativa», como ya hemos indicado anteriormente. Esto es así porque las posiciones intelectuales que les asociamos impugnan, como rótulos demasiado rígidos y artificiosos, los conceptos de *base* y de *superestructura*, y porque, a la vez, consideran a las propias instituciones y sus nombres como muy peligrosos, pues tienden a hipostasiar lo que es pura fluencia, cambio y diversidad.

Consecuentemente, según esta postura, las distinciones entre un nivel básico y otro superestructural, o cualesquiera otras semejantes, serán consideradas como distinciones artificiosas o nominales [48]. Esta concepción podría expresarse de modo equivalente afirmando que las instituciones que nos ocupan son a la vez, las tres, básicas y superestructurales. Y las distinciones entre las mismas instituciones —presupuestas por cualquier tipo de definición estructural o esencial— serán también estimadas como meras distinciones entre nombres artificiosos. O lo que es equivalente, se afirmará que no hay propiamente instituciones permanentes ni conceptos esenciales y que los nombres de «magia», «medicina» y «milagro» inducen a confundir lo que es muchas veces diferente y a diferenciar lo que muchas veces es idéntico. Las teorías o metodologías académicas adscritas a esta quinta alternativa coincidirán en este «nominalismo institucional» y estructural, en general.

Es necesario reconocer, sin embargo, la importancia de estas posiciones pese a su negativismo y precisamente por él. Y la razón es porque este negativismo nos dibuja un horizonte crítico imprescindible de gran capacidad catártica, purificatoria, frente a cualquier tipo de teoría meramente especulativa o dogmática, que deberá ser remontado por cualquiera de las posiciones que puedan adscribirse a las otra cuatro alternativas.

Por lo demás, la metodología «nominalista» es una ideología que puede considerarse omnipresente en alguna medida entre los investigadores positivos (antropólogos, historiadores, filólogos) de las instituciones del género que nos ocupan. Sin duda, todos esos investigadores reconocen que utilizan definiciones de la medicina, magia o milagro implícitas o explícitas. Pero este reconocimiento se intenta canalizar por medio de una concepción de las definiciones en el sentido del nominalismo: son necesarias las definiciones conceptuales-nominales como «definiciones de trabajo», necesidad que acaso pudiera interpretarse como la obligada concesión a las exigencias gramaticales de la exposición, como escaleras que pueden tirarse cuando se haya llegado arriba. Son «definiciones iniciales» que se proponen con la disposición de modificarlas en nombre de las fuentes o del material hasta disolverlas en la polvareda histórica o etnológica de los hechos. La necesidad de las definiciones de la

[48] En el consabido sentido del nominalismo.

magia, medicina y milagro sería, por tanto, meramente pragmática. ¿Qué sentido tendría proponer una definición esencial de la magia en el momento de disponerse a analizar un material histórico concreto si comenzamos por admitir [49] que el nombre de magia no recubre las mismas realidades en todas las épocas? El temor al dogmatismo puede conducir a un hiperempirismo amparado en una teoría errónea, a nuestro entender, de la definición. La razón es: no puede sostenerse en general que todas las definiciones sean rígidas por naturaleza y que por ello sólo deban usarse como definiciones iniciales, de trabajo, respecto a las cuales el material empírico tenga la misión de variarlas. Hay también conceptos variacionales (eminentemente los conceptos funcionales) que no «confían a los hechos» la tarea de variarlos, sino que son ellos mismos los que varían internamente, precisamente para recoger conceptualmente la variación del material [50].

Por último, indiquemos tan sólo como posibles contrapartidas «mundanas» de las teorías adscritas a esta quinta alternativa las ideologías vinculadas a corrientes unas veces místicas, otras escépticas y muchas veces ambas cosas a la vez, que se autodesignan como «humanismo» (Schiller), «pragmatismo» (James) o «positivismo místico» (Wittgenstein).

FINAL

A modo de conclusión de esta esquemática exposición de las dos cuestiones que en torno a la medicina, la magia y el milagro hemos planteado, insistiremos en el carácter no exento de cualquiera de las concepciones, metodologías o respuestas alternativas a las que pudiéramos adherirnos. O dicho de otro modo: los asuntos removidos por estas cuestiones no nos parecen propiamente científicos ni susceptibles de ser tratados «sin prejuicios», con plena neutralidad ideológica, en el ámbito de sus campos cerrados respectivos. Pero esto tampoco nos autoriza a suponer que nos encon-

[49] Como lo hace, por ejemplo, J. Annequin, en su estudio sobre la magia de los primeros siglos de nuestra era, *Recherches sur l'action magique et ses representations*, París 1979, pág. 9.

[50] Cf. nuestra obra *Cuestiones cuodlibetales*, cit. en nota 1, cuestión 6, pág. 237.

tramos ante asuntos meramente ideológicos o místicos que no admiten un tratamiento racional. A nuestro juicio, lo que habría que inferir es que el tratamiento debido es constitutivamente polémico, dialéctico. Por ello, la neutralidad es sólo aparente y disimula el peor de los partidismos, a saber: el partidismo clandestino, el que se enmascara y no se reconoce como tal a sí mismo.

EPÍLOGO

REFLEXIONES FINALES SOBRE DOS TEMAS CRUCIALES PRESENTADOS EN ESTE LIBRO: MAGIA Y MILAGRO

ANTONIO PIÑERO
Universidad Complutense de Madrid

A lo largo de las páginas anteriores hemos percibido con claridad cómo la magia, la medicina y el milagro no podían ser separados fácilmente en las concepciones de las gentes sencillas del mundo antiguo. Para muchos iban íntimamente unidas y la distinción era poco menos que imposible. A pesar de los esfuerzos de ciertos dirigentes religiosos, tanto en el mundo griego como en el israelita, por efectuar una neta separación entre magia y religión, el pueblo practicaba asiduamente una y otra sin percibir ninguna oposición o, al menos, sintiendo que no eran radicalmente incompatibles.

Desde un punto de vista científico, de pura historia de las ideas o de análisis fenomenológico, tampoco es fácil siempre separar magia de religión, aunque en general se ha expresado cierto consenso entre los autores de los capítulos precedentes sobre sus diferencias de perspectivas. «Ambas —religión y magia— comparten la creencia en fuerzas o seres superiores que pueden obrar en sentido adverso o favorable a las propias intenciones. La religión se dirige a un ser o seres personales, conscientes y todopoderosos, en tanto que la magia actúa preferentemente con fuerzas externas impersonales» o seres del ámbito divino secundario como ángeles, demonios, espíritus. «La religión mira a la sociedad y la magia al individuo. La primera se ordena preferentemente al bien común, mientras que la magia «atiende exclusivamente al interés individual o de pequeños grupos».

El Antiguo Testamento realiza un notable esfuerzo por proscribir la magia, aunque sin jamás definirla ni precisar con exactitud sus contornos (cap. 2, apart. 1: «La condena de la magia»). Sin embargo, la religión veterotestamentaria contiene restos notables de ele-

mentos mágicos o de una mentalidad influida por la magia. Son evidentes estos residuos en los ritos que acompañan a los sacrificios (cap. 2, apart. C), en los recursos de magia homeopática empleados en ciertas curaciones y en el poder atribuido a ciertos elementos naturales como el agua, las cenizas o diversas clases de maderas (*ibidem*). Ciertos milagros que realiza Yahvé por medio de sus intermediarios, profetas u «hombres de Dios», no se distinguen de su contrapartida pagana: así, la magia y contramagia que rodea la actuación de Moisés y los magos de Egipto ante el Faraón y algunos de los milagros de Josué o del ciclo de los profetas Elías y Eliseo (cap. 2, apart. «La palabra y el nombre divino. Los milagros»).

Pero también es cierto que toda la tensión del Antiguo Testamento se orienta a purificar intelectualmente su religión de cualquier resabio de magia. La teología de ese *corpus* va evolucionando hacia unas concepciones de la divinidad y de las relaciones del hombre con ella que se alejan paulatinamente de la posibilidad de una manipulación de lo divino por parte del hombre y para su provecho. El Dios veterotestamentario acentúa, en el desarrollo de la teología del AT, su absoluto dominio y su independencia soberana respecto a cualquier intento de manejo por parte del ser humano. El celoso Dios del AT exige casi desde el principio de su manifestación a Israel lo contrario de lo que postula la magia: la obediencia absoluta y el sometimiento del hombre a la divinidad. Y aunque este Dios ordene en algún momento acciones o ritos que hoy calificaríamos —sin duda— como mágicas, intenta inculcar a sus súbditos que todo depende de la intención y del Señor al que se sirve.

El Nuevo Testamento se mueve en coordenadas parecidas en lo que respecta a la magia, aunque tampoco encontramos definición expresa de ella ni condenas atronadoras contra la magia en general al estilo de las del Pentateuco. Ciertos actos prodigiosos de Jesús, tales como la pesca milagrosa, la tempestad calmada, el hallazgo de la moneda en la boca del pez, la curación por medio de la saliva (cap. 8, apart. III, 1, «¿Magia en los evangelios?»), o de los apóstoles, tales como curaciones cumplidas por la invocación de un nombre santo, el de Jesús, liberaciones misteriosas de los apóstoles, las sanaciones por la sombra de Pedro, o por los pañuelos y prendas que habían tocado anteriormente a Pablo —luego utilizados mágicamente por exorcistas itinerantes judíos— han sido adscritos por al-

gunos al ámbito de la magia. De hecho, enemigos posteriores del cristianismo como Celso o los judíos los calificarán sin dudar como actos de magia o brujería.

Según el Nuevo Testamento, determinados hechos prodigiosos, realizados por los demonios, magos, brujos, o por Jesús y sus apóstoles, son iguales externamente, pero la intención y la potencia de las que dimanan son distintas. La teología del Nuevo Testamento se encarga repetidamente de poner de manifiesto las diferencias entre un milagro de Jesús o el de uno de sus apóstoles y los ejecutados por cualquier brujo, o exorcista, aunque los autores del Nuevo Testamento no dudan ni un momento de que otros hombres no pertenecientes al grupo cristiano pueden también expulsar demonios. Pero las fórmulas y las técnicas para coaccionar a los poderes superiores para la protección exclusivamente personal o el provecho privado —propios de la magia— no se hallan presentes en los escritos del Nuevo Testamento. «Más bien en el material neotestamentario se percibe todo lo que ocurre —maravilloso o normal— como factores coadyuvantes en la realización de un plan de salvación divino» para todas las gentes. Por ello, es cierto y no puede negarse sin faltar a la objetividad, que para juzgar a los autores del NT (no ya directamente a Jesús o a los apóstoles) es necesario tener en cuenta su cosmovisión subyacente y sus intenciones interpretativas. Y, en el ámbito de la magia, los escritores del Nuevo Testamento se muestran indudablemente contrarios y acérrimos adversarios a toda manifestación de ella.

En lo que respecta a los milagros, el capítulo 6 de este libro se esfuerza por mostrar que al menos el hecho global de la realización de ciertas actividades prodigiosas por parte de Jesús, especialmente exorcismos y sanaciones con ellos relacionadas, deben gozar de un *status* como mínimo de verosimilitud histórica. Sucedieron en realidad. No es en absoluto inverosímil históricamente la actuación de Jesús como exorcista y sanador a juzgar por lo que de él puede saberse por el Nuevo Testamento y la comparación que podemos establecer con la práctica hoy día de diversos individuos dotados de poderes no usuales. Ciertos hombres muestran también hoy una capacidad especial para sanar dolencias, y de ella se hacen eco múltiples relatos y no pocos testigos. Por ello, los exorcismos y curaciones son los milagros más seguros, desde el punto de vista de la historia, entre las acciones prodigiosas de Jesús. Es inútil la tarea de

racionalizar o desmitificar todos los milagros contenidos en los evangelios, pues no conduce a nada. De su adscripción a Jesús en su conjunto se deduce que el Nazareno era, por lo menos, un sanador. Gracias a su personalidad extraordinaria, debió de realizar exorcismos y sanar enfermedades reales con base psíquica o padecimientos psicosomáticos.

Pero la atmósfera milagrera de la época en la que vivió Jesús, el clima reinante de credulidad general, como se ve por todos los relatos de este género de época helenística y romana tanto paganos como judíos, el hecho de que en la antigüedad los milagros rodearan por doquier las figuras y la acción de los «hombres divinos» y la posibilidad de que, a partir de sucesos reales de curación, se pasara a pensar por parte de los discípulos que Jesús tuvo también que realizar otros prodigios sobre la naturaleza, hace que el lector moderno de estos textos se ponga en guardia y se sienta poco propenso a conceder a todos los relatos de milagro el rango de narraciones plenamente históricas.

Las formas literarias en las que se expresan los relatos de milagro del Nuevo Testamento son iguales a las de otras narraciones semejantes de la época. Pero una similitud de forma no es argumento ni en pro ni en contra de la historicidad, pues en un relato de milagro —de sanación, por ejemplo— los elementos formales que han de contenerse son necesariamente los mismos en cualquier tipo de narración (descripción de la situación del enfermo, petición de ayuda, ponderación de las cualidades del sanador, acto de curación, admiración de los presentes, etc.). Ellas solas no sirven, pues, para distinguir un relato verdadero de otro fingido.

Pero el principal argumento contra la historicidad de la mayoría de los milagros propuesto por el método de la «Historia de las formas», a saber: que muchos milagros de Jesús parecen narraciones compuestas fuera del ámbito israelita, en ambiente helenístico, aplicando a Jesús motivos que encontramos en el mundo religioso pagano, es decir, son narraciones nacidas en suelo griego, conserva hoy para muchos validez.

El problema radica en las circunstancias literarias y composicionales de los textos mismos que nos transmiten las narraciones neotestamentarias de milagros. Problemas de historicidad se plantean en cada una de las secciones pertinentes de los evangelios. Así, por ejemplo, los relatos de la infancia de Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2) están re-

pletos de eventos prodigiosos (la adoración de los magos y de los pastores, con la proclamación subsiguiente del mesianismo del niño en toda Jerusalén, la huida a Egipto con la matanza previa de los inocentes, etc.) que no son aceptados hoy como históricos por ningún estudioso serio, incluidos los católicos. Por ello, los investigadores piensan que estas escenas de Mt y Lc no son historia verdadera; son simplemente una reelaboración de otras narraciones del AT para vehicular —como «historia» teológica— un determinado mensaje propio de cada evangelista. Si se admite también —como sucede comúnmente entre los exegetas— que acontecimientos cruciales de la vida de Jesús, como las tentaciones, la transfiguración, etcétera, no pueden considerarse como hechos realmente acaecidos, sino más bien como una narración en lenguaje figurado para expresar un contenido teológico cargado de símbolos y conceptos intelectuales, el lector de hoy no puede evitar cierto escepticismo respecto a la posibilidad de llegar a sentirse cómodo con la historicidad de los milagros de Jesús.

Para el autor del cuarto evangelio, los «signos» (milagros) de Jesús son señales que han de conducir a la fe, pero ¿dónde situar los límites intelectuales entre lo que es historia «teológica», y lo que es «signo» real una vez admitido que muchas de esas narraciones presentadas por los evangelistas como reales, tangibles y acaecidas durante la vida de Jesús han de considerarse ficticias? ¿Cuál es el método seguro y tranquilizador para establecer la frontera entre unas narraciones y otras? ¿Cómo trazar una raya divisoria entre lo histórico y lo ficticio? ¿Dónde detenerse en la consideración de lo no histórico para admitir que lo que sigue sí lo es?

Las técnicas literarias empleadas por los evangelistas, descubiertas por los análisis de los estudiosos, como la disposición del material maravilloso en los hechos de Jesús imbricada en una concepción teológica predeterminada, la introducción de una reflexión teológica consciente en las narraciones de hechos reales que altera tales hechos, dejan inerme al lector actual para dilucidar en cada momento qué es producto de la mente del escritor sagrado y qué es fruto de una tradición fidedigna de carácter histórico a la que prestar crédito.

El método de la «Historia de la redacción» ha constatado sin lugar a dudas que los evangelistas han reinterpretado la historia desde su punto de vista y que han modificado, trocado o inventado historias.

Entonces sólo quedaría preguntarse por la intención teológica de los autores neotestamentarios renunciando a conseguir —en el caso que nos ocupa, los milagros— una imagen fidedigna de los hechos prodigiosos que en verdad realizó el Jesús histórico. Metodológicamente, parece ya imposible llegar con exactitud a un conocimiento de algo tan importante como la actividad de un Jesús taumaturgo una vez que se han puesto los cimientos de una duda —circunscrita por diversos eruditos a ciertos eventos determinados y eliminada de otros— que no puede menos de llegar a ser metódica.

Así, el problema para el hombre de hoy radica en que una investigación absolutamente seria, cuyos resultados son aceptados por la mayoría de los estudiosos, concluye con la certeza —a pesar de los criterios de historicidad (múltiple atestación, disimilitud, etc.; cf. cap. 6)— de que carecemos de los instrumentos intelectuales necesarios para determinar —entre los milagros de Jesús— cuáles son históricos y cuáles no. Por este motivo, muchos creyentes —conocedores de los resultados de este tipo de investigación— ante el miedo de incidir en un escepticismo radical vuelven a creer en bloque en los milagros evangélicos con una mentalidad acrítica que «supera» la fase crítica de la investigación histórica y literaria del Nuevo Testamento. Sin embargo, no sería indeseable que el último resultado de la lectura de este libro condujera a los lectores a un sano escepticismo respecto a la posibilidad de fundamentar tales creencias sobre una base en todos los casos históricamente sólida.

ÍNDICE DE AUTORES

Achtemeier, P. J.: 110, 284
Adamson, P. B.: 101
Adinolfi, M.: 100
Agelaraskis, A.: 87
Agustín (San).: 69, 119, 167, 168, 271
Aigner, H.: 98
Alba Cecilia, A.: 260
Alcmeon: 132
Allan, N.: 79
Allbutt, T. C.: 83
Amman, E.: 266
Amundsen, D. W.: 108, 110, 124
Anderson, B. W.: 227
André, J.: 109
Anneguin, J.: 321
Apolonio de Tiana: 70, 131, 141-162, 173
Apuleyo: 217, 218, 220, 221
Archi, A.: 20
Arensburg, B.: 95
Arístide, A.: 128
Aristófanes: 132
Aristóteles: 123, 126
Arnobio: 129
Arubas, B.: 101
Asclepio: 127, 128, 129, 147
Astour, M.: 19, 20
Ateneo: 144, 148
Aune, D. E.: 284
Baader, G.: 78
Bader, N. G.: 122
Bailey, D. S.: 100
Barcia Goyanes, J. J.: 98
Bardinet, T.: 113
Barnett, R. D.: 98
Barras, G.: 99
Barth, G.: 167
Baruch, J. Z.: 79, 96, 108
Bauer, W.: 284
Baumgartner, J. M.: 93
Beckman, G.: 82
Beek, G. van.: 88
Beentjes, P. C.: 108
Behrens, H.: 83
Bell, H. I.: 118
Benedetto, V. de: 111
Benedicto XIV: 171, 176
Bernabé, A.: 151, 315
Bernand, A.: 118
Berwick, E.: 155
Betz, H. D.: 118, 284
Bidez, J.: 118
Biedermann, H.: 122
Bieler, L.: 141, 142, 144, 145
Bienert, W. A.: 272
Biggs, R. D.: 82, 104
Binder, G.: 133
Blackburn, B.: 142, 147, 148
Bliquez, L.: 105
Blount, Ch.: 155

Blumenthal, H.: 284
Bokser, B. M.: 260
Bornkamm, G.: 167, 284
Born, A. van der: 98
Borza, E. N.: 90
Bouché-Leclercq, A.: 135
Boureau, A.: 285
Bouvier, B.: 272
Bovon, F.: 266, 267, 272-275, 277, 279, 283, 285, 286
Bowersock, W.: 155
Brain, P.: 83
Brakmann, H.: 123
Braun, F.N.: 271
Breasted, J. H.: 103
Brettamer, J.: 106
Broek, R. van der: 118, 120
Brothwell, D.: 83
Browne, S. G.: 94
Brown, P.: 78,285
Bucaille, M.: 95
Budde, K.: 88
Budge, J. A. W.: 103
Bueno, G.: 290, 294, 300, 307, 318, 321
Bultmann, R.: 141, 142, 145, 170-173, 176, 194
Burguière, P.: 100
Byl, S.: 100, 106

Caelius Aurelianus: 100
Calvo Martínez, J.-L.: 75, 118, 123
Cambiano, G.: 132
Cang, J. M. van: 285
Cannon, W. B.: 301
Caquot, A.: 27, 31, 32
Carlyle: 304
Castrén, P.: 78, 93
Celso: 217, 218
Civil, M.: 83
Clemente de Alejandría: 129, 144, 148
Cockburn, A.: 95, 113
Cockburn, E.: 95, 113
Cohen, C.: 29, 30
Constantelos, D. J.: 108
Conzelmann, H.: 275
Corrington, G.: 145, 146
Coutenau, G.: 83
Crocker, P. T.: 101
Cron, J. H.: 127
Cubbedu, P. T. I.: 78
Culianu, I. P.: 121
Cumont, F.: 118
Cunchillos, J.-L.: 21, 28, 37
Curto, S.: 82

Chadwick, H.: 217
Charlesworth, J. H.: 101
Charles, R.-P.: 26
Chetwynd, T.: 111
Chiesa, B.: 92
Christian, P.: 93

Dagen, R.: 112
Damby, H.: 254, 255, 260
Damús: 151, 154
Daniel, R. W.: 138
Dasen, V.: 98
Dassmann, E.: 79
Dastuque, J.: 26, 27
Davies, R. N.: 109
Dean-Jones, L.: 100
Debarge, L.: 108
Deichgraber, K.: 107
Delatte, A.: 118
Delehaye, H.: 285
Demócrito: 219
Dennefeld, J. L.: 34
Deselaers, P.: 114
Deubner, L.: 120, 138
Dibelius, M.: 171
Dierkens, A.: 285
Dieterich, A.: 120
Dietrich, M.: 30, 34, 115

Dilthey, W.: 317
Diógenes Laercio: 143, 148
Dion Casio: 144, 151
Dión de Casio: 205
Dittemberger: 205
Dodds, E. R.: 118, 146, 285
Dover, K. J.: 132
Drijvers, H. J. W.: 279, 280
Driver, S. R.: 57
Duke, J. A.: 103
Durand, J. M.: 83
Durkheim, E.: 129, 312, 314
Duval, Y.: 79
Dzielska, M.: 151

Ebbell, B.: 103
Ebstein, W.: 80, 112
Eckstein, F.: 138
Eco, U.: 318
Edelstein, E. J.: 127, 139
Edelstein, L.: 107, 122, 127
Edel, E.: 82
Eitrem, S.: 118, 120
Eliade, M.: 108, 227, 313
Elio Arístides: 128
Elliger, K.: 66
Elliot, A. G.: 285
Empédocles: 130, 143, 144, 147
Epeménides de Creta: 144, 147
Eracles: 145
Erbetta, M.: 285
Erk, W.: 81
Eródoto: 59
Esquilo: 144
Estacio: 61
Estes, J. W.: 111
Eurípides: 51, 55, 126, 275
Eusebio de Cesarea: 55, 149, 155
Eveling, E.: 28, 98, 109
Evely, L.: 172

Fabry, H. J.: 78
Faraone, Chr. A.: 118, 138
Fascher, E.: 126
Fawver, J. D.: 112
Ferembach, D.: 26
Ferrary, J.-L.: 124
Festugière, A. J.: 111, 118, 128, 135, 285
Filippis Cappai, C. de: 108
Filón de Alejandría: 146, 147, 217, 221, 222
Filóstrato: 131, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 217, 218, 223, 313, 314, 315
Finet, A.: 83
Finnegan, R.: 121
Fischer, P. M.: 86
Flashar, H.: 107
Flavio Josefo: 50, 53, 146, 147, 207, 209, 210, 253
Flew, A.: 303
Focke, F.: 275
Fohrer, G.: 96
Fortuna, S.: 111
Fossey, Ch.: 34
Foster, G. V.: 105
Foucault, M.: 283
Frazer, J. E.: 51, 70, 119, 122, 125
Frazer, J. G.: 317
Friedenwald, H.: 98, 260
Friedrichsen, A.: 266, 285
Frigs, H. J.: 79
Fulton, J. F.: 79

Galeno: 49, 111, 207, 259
García Cordero, M.: 50, 67
Garret, S. R.: 285
Garrison, F. H.: 83
Gaster, Th.: 61,69
Gaventa, B. R.: 84
Geerard, M.: 265
Gehlen: 312
Gelin, A.: 93, 104, 105
Gelpke, A.: 111

Geller, M. J.: 260
Genmayer, A.: 104
Geraci, P.: 100
Ghalioungui, P. H.: 82
Gibbins, D.: 105
Giessen, A.: 138
Gijsel, J.: 269
Gilbert, M.: 100
Gil, L.: 133, 144, 145
Giordano, L.: 87
Glenn, J. E.: 79
Göbl, R.: 106
Goerke, H.: 105, 111
Goltz, D.: 83
Gómez Royo, E.: 110
González Faus, J. I.: 172, 191
Goodall, J.: 297
Gordon, B. L.: 88
Goudsmit, J.: 84
Gourévitch, D.: 82, 100, 106, 124
Grapow, H.: 82, 103
Greenblatt, R. D.: 102
Green, D.: 78
Grensemann, H.: 111
Gressmann, H.: 70
Griffiths, J. D.: 100
Grmek, M. D.: 82, 95
Grosso: 151
Grundmann, W.: 142
Guenther, L.: 127
Guidorizzi, G.: 127
Guillermand, J.: 78
Gundel, H. G.: 135
Gundel, W.: 135
Gunkel, H.: 55

Haase, W.: 272, 279, 286
Habrich, Ch.: 82
Halbe, J.: 114
Halperin, D. J.: 102
Hankinson, R. I.: 78
Harrison, R. K.: 78, 86, 88, 89, 94
Harris, J. E.: 113
Hart, G. D.: 78
Hasel, G. F.: 112
Hassel, F. J.: 105
Haufe, G.: 142, 143, 146
Hauptmann, H.: 90
Heim, R.: 137
Heinisch, P.: 62
Helbing, M.: 88
Held, H. J.: 167
Hellweg, R.: 90
Hempel, J.: 97, 114, 115
Henrichs, A.: 118, 223
Herbero, P.: 82
Herbert, G.: 133
Herdner, A.: 34
Herófilo: 111
Herrmann, P.: 62
Hersant, Y.: 87
Hershkovitz, M.: 106
Herzog, R.: 127
Hierocles: 155
Hiersemann: 79
Hipócrates: 82, 83, 111, 122, 123, 132, 139
Hirt, M.: 113
Hogan, L.: 115
Holzmair, E.: 106
Holladay, C.: 142, 146
Homero: 127, 137, 220, 148
Hopfner, Th.: 118, 137, 285
Horacio: 313
Horstmanhoff, H. F. J.: 78, 90
Horton, R.: 121
Hubert, H.: 118
Hübner, J.: 78
Huchzermeyer, H.: 136
Hulse, E. V.: 94
Hull, J. M.: 218
Hume, D.: 174
Hunmbert, P.: 87
Hyatt, J. P.: 100

Ilberg, J.: 111
Ishida, T.: 94
Iskandar, Z.: 109
Israelit-Groll, S.: 100
Iwry, S.: 113

Jackson, R.: 80, 84, 105
Jack, J. W.: 86
Jacobsen, T.: 83
Jenny, E.: 78
Jensen, A. E.: 314
Jeremias, J.: 187, 191, 275
Jerónimo, (San).: 131
Jonckheere, F.: 91, 110
Jouanna, J.: 111
Junod, E.: 264, 265, 267, 272, 285
Justino: 129, 191
Jüttner, G.: 79

Kaestli, J. D.: 267, 272, 285
Kammenhuber, A.: 28
Kampen, L. van.: 285
Kant, E.: 309
Kant, I.: 175
Katznelson, J. L.: 98
Kee, H. C.: 228, 260, 286
Kellermann, D.: 84
Kenpinski, A.: 21
Kenyon, K.: 27
Kerner, D.: 86
King, J. K.: 317
Kittel, G.: 78
Klausner: 191
Kleijwegh, M.: 109
Klopfenstein, C.: 113
Koelbing, H. M.: 82
Kollesch, J.: 82, 124
Kornexl, L. E.: 131
Kornfeld, W.: 100
Korpela, J.: 109
Kottek, S.: 78, 86, 113, 115, 246
Kötting, B.: 138
Krause, M.: 267
Kropatschek, G.: 138
Krug, A.: 91, 106, 110, 121
Kruse, T.: 80
Kudlien, F.: 79, 107, 111, 123, 124, 125. 133
Kuemmel, W. F.: 136
Kuhnert, E.: 138
Künzl, E.: 105
Künzl, S.: 105
Kurth, D.: 103

Labatut, E.: 138
Labat, R.: 25
Lactancio: 129
Laín Entralgo, P.: 125, 133, 137, 312
Lampr: 152
Lanata, G.: 122, 317
Lançon, B.: 79
Landesdorfer, S.: 72
Latourelle, R.: 172, 174, 186-189, 194
Lebeau, M.: 88
Leca, A. P.: 82
Lecos, E. P.: 128
Lefebvre, G.: 82, 109
Légasse, S.: 186
Leibnitz: 310
Leibowitz, Y.: 78
Leichty, E.: 83
Leiderer, R.: 83
Leipoldt, J.: 142
Leloir, L.: 286
Léon-Dufour, X.: 165, 167, 186, 192, 286
Leschhorn-Kocot, I.-E.: 131
Lesky, A. E.: 123
Lévi-Strauss, C.: 317
Lewi, J.: 19
Lichtenthaeler, C.: 112
Liwak, R.: 115
Lo Cascio, F.: 151
Lods, A.: 88
Lohfink, N.: 114

López Salvá, M.: 127, 134
Lorenz, G.: 111
Loretz, O.: 30, 34, 115
Lovelok, J. E.: 316
Lowe, J. E.: 118
Luciano de Somosata: 143, 144, 146, 148, 152
Luck, G.: 118, 286
Lührmann, D.: 107
Lloyd, G. E. R.: 111, 118

Macaón: 127, 147
Maccoby, H.: 52
MacIntyer, A.: 303
Maier, C. A.: 127
Majno, G.: 97, 109
Malinowski, B.: 317
Maloney, C.: 138
Maloney, G.: 111
Maltomini, F.: 138
Manfred, G.: 94, 100
Mantero, T.: 315
Marconi, G.: 85
Marelli, C.: 127
Marganne-Mellard, M. H.: 106
Marsch, M.: 115
Martino, E. de: 314
Massonneau, E.: 286
Matthaens, H.: 105
Mauss, M. A.: 120
Máximo de Egas: 150
Mazzini, I.: 84
McCorter, P. K.: 48
McCowr, C. C.: 138
McDonald, D. R.: 286
Meulenaere, H. de: 109
Meyer, E.: 151
Miller, J.: 151
Misgav, H.: 115
Moodie, R. L.: 95
Moor, J. C. de: 115
Moreau, A.: 138
Morgan, M. A.: 218
Moseh de León: 259
Mowinckel, S.: 97
Muellner, L.: 82
Muelner, M.: 82
Müller: 55
Muntner, S.: 86, 92
Muñóz Valle, I.: 126
Muri, W.: 108
Mustakallio, K. K.: 93

Nahum, Y. Bent.: 84
Naveh, J.: 101
Nelli, R.: 315
Neufeld, E.: 113
Newmyer, S.: 86, 239
Nickel, D.: 113
Nicolas, M.: 79
Niehr, H.: 114, 115
Nock, A. D.: 118
Noorda, S.: 108
North, R.: 102
Noth, M.: 45, 53, 66
Nougayrol, J.: 22, 23
Nutton, V.: 107, 111

Obbink, D.: 118, 138
Oepke, A.: 78
Olmo Lete, G. del: 20, 30, 35, 36
Önnerfers, A.: 122
Oppenheim, A. L.: 28, 83
Orígenes: 155, 217, 264
Otto, W.: 120
Overstreet, R. L.: 112
Ovidio: 51

Padilla, C.: 155, 158, 286
Palmer, B.: 79, 93, 94, 100
Pangas, J. C.: 87
Papandreu, D.: 272
Pardee, D.: 29, 30
Parker, R.: 134

Patrichs, J.: 101
Pearson, B.: 266
Pedersen, J.: 65
Peláez del Rosal, J.: 158, 165, 181, 286
Pentogalos, G. E.: 128
Pérez Fernández, M.: 238
Perizonius, W. R. K.: 84
Pervo, R. I.: 286
Pesch, R.: 167
Pettinato, G.: 20, 90
Pfister, F. R.: 134, 137
Philips, E. D.: 82
Pigeaud, J.: 87, 131
Pike, K.: 293
Pilch, J. J.: 84, 94
Píndaro: 148
Piñero, A.: 314, 316
Platón: 123, 129, 137, 143, 148, 217, 220, 221, 299
Plinio el Viejo: 49, 109, 121, 139, 217, 219
Plümacher, E.: 286
Plutarco: 127, 146
Ponitz, P. V.: 113
Potter, P.: 111
Poupon, G.: 271, 275, 286
Preisendanz, K.: 118, 223
Preuss, J.: 86, 98, 260
Preuss, K. Th.: 317
Prieur, J. M.: 266, 277, 286
Pritchard, J. B.: 110
Ps-Mateo: 268
Ps-Tomás: 269
Pseudo-Justino: 131

Rabel, R. J.: 131
Rad, G. von: 48, 93
Raitzenstein, R.: 142
Rather, L. J.: 137
Remus, H. E.: 110, 286
Rinaldi, G.: 79
Ringgren, H.: 78
Robert, L.: 138
Roesch, B.: 113
Röhr, J.: 126
Roscher, W. H.: 61, 135
Rössler, D.: 93
Rossner, F.: 86, 102
Rotansky, R.: 138
Rothschuh, K. E.: 81
Rouvillard, H.: 115
Rubin, N.: 87
Rupp, A.: 98
Russell, E. A.: 115

Sabbash, G.: 108
Salonen, A.: 28
Sánchez Calvo, W.: 304
Sánchez Romero, M. D.: 118
Sandison, A. T.: 83, 95
Santana Enríquez, G.: 111
Sarfati, G. B.: 255, 258, 260
Saunders, J. P. de C. M.: 83
Scarborough, J.: 108
Scott, D. W.: 81
Schadewaldt, H.: 79
Schaeffer, F. A.: 21
Schäfer: 109
Schäferdiek, K.: 272
Scharbert, J.: 65, 78. 90, 102
Scharf, J. H.: 98
Scheel, M.: 81
Schipperges, H.: 121
Schmidt, L.: 90
Schmidt, W.: 311, 316
Schmücker, R.: 167
Schneble, H.: 123
Schneemelcher, W.: 265, 272, 279, 280, 286
Schrijvers, P. H.: 100
Schumacher, J.: 82
Segal, A. F.: 118, 120
Seide, J.: 79
Seidl, T.: 94

Seligman, S.: 138
Sendrail, M.: 83, 315
Séneca: 143, 156
Sethe, K.: 110
Seybold, K.: 78, 81, 86, 114
Sharp, M.: 137
Sheyfried, K. J.: 98
Short, A. R.: 79
Siebeck, R.: 104
Siefert, H.: 127
Sigerist, H. E.: 79
Simundson, D. J.: 87
Sivan, D.: 29, 30
Skinner, B. F.: 295, 296, 297
Smith, C. R.: 79
Smith, K. F.: 118
Smith, M.: 218
Smith, P.: 86
Smitten, W. T. in der: 79
Snyder, G.: 105
Solden, W. von: 85
Söder, R.: 286
Sokoloff, M. A.: 86
Speiser, E. A.: 19
Spinoza, B.: 174
Spipperges, H.: 124
Spranger, E.: 317
Sprenger, J.: 135
Srählin, G.: 78
Staden, H. von: 111
Stemberger, G.: 238, 260
Stendahl, K.: 115
Stewart, Z.: 118
Stoebe, H. J.: 78
Stöhr, M.: 114
Stolz, F.: 78
Stol, M.: 88, 93, 94
Storen, H. R.: 106
Strack, H. L.:238, 260
Straten, F. T. van.: 137
Struys, T.: 79
Suetonio: 144, 264, 205
Tabanelli, M.: 106
Tácito: 130, 144, 205
Talon, Ph.: 88
Tambiah, S. J.: 121, 137
Tambornino, J.: 134
Tavares, A. A.: 82
Taylor, B : 119, 122, 125
Temkin, C. L.: 122
Temkin, O.: 107, 111, 122, 123
Temporini, H.: 272, 279, 286
Tertuliano: 129
Theissen, G.: 87, 167, 192, 263, 286
Thompson, H.: 118
Thompson, R. C.: 83
Thorpe, W. H.: 312
Thraede, K.: 137
Tiede, D. L.: 142, 146
Till, W. C.: 82
Tomás de Aquino: 168, 169, 170, 178, 310
Tournier, P.: 104
Trocmé, E.: 190
Tufnell, O.: 86
Tylor, E. B.: 290

Urbach, E. E.: 253, 260
Usener, H.: 270

Vaisruh, S.: 86
Vallois, H. V.: 26
Vattioni, F.: 92, 115
Vermaseren, M. J.: 108
Vermasseren, M. D.: 118, 120
Vershel, H. S.: 137
Virgilio: 43, 51, 53, 58
Voicu, S.: 269
Voltaire: 174
Vopisc: 151
Vovaux, L.: 273, 274

Waal, M. de: 103
Wagenvoort, H.: 134
Wagner, H.: 80

Waszink, J. H.: 123, 134, 138
Weinreich, O.: 129, 205, 275, 287
Weippert, M.: 19
Weiter, I.: 98, 133
Wenger, L.: 120
Wermes, G.: 254, 256, 260
Westermann, C.: 81
Wharton, J. A.: 87, 90
Wier, J.: 315
Wiesner, J.: 123
Wildung, D.: 110
Wilson, J. V. K.: 94, 96, 103
Wilson, R. M.: 287
Winan, R.: 78
Windisch, H.: 142
Winter, R.: 100
Wiseman, D. J.: 79, 85, 87, 103
Wittern, R.: 124
Wöhrle, G.: 112
Wolter, M.: 102
Wortmann, D.: 118
Wunderbar, R. J.: 79
Wünsch, R.: 138

Young, A.: 87

Zahn, Th.: 271
Zenon de Cition: 132
Zias, J. E.: 95, 96
Zilbert, N.: 113
Zimmerli, W.: 62
Zivanovic, S.: 97
Zubiri, X.: 312
Zweig, S.: 315

ÍNDICE BÍBLICO

Antiguo Testamento

Génesis

6,18: 47
8,20: 47
9,4: 92
15,9-21: 47
17,25: 100
22: 52
25,26: 99
27: 64
27,38.35: 64
28,18: 63
28,18.22: 46
30,1: 99
30,14: 99
31,13: 46
31,19: 58
32,26.32: 87
32,32: 87
32,33: 87
34,25: 89
35,14: 46
35,18: 99
40,8: 68
41: 68
41,16: 68
44,5: 90
49,12: 92
49,6: 92

Éxodo

1,19: 99
3,5: 213
4,2-9: 69
4,17: 69
7,8ss: 69
7,9.19: 70
7,20: 70
8,1.12: 70
8,12x: 70
8,19: 69
9,11: 69
9,22: 69
10,13ss: 69
12,10: 56
12,29ss: 56
12,31s: 66
13,6: 67
13,11ss: 55
14: 61
14,21: 176
15,8: 227
15,11: 58
15,26: 206, 240
16,1-35: 229
17,9: 70
17,11ss: 45
21,19: 241
21,24: 90
22,28-29: 54

22,29: 55
23,19: 48
24,5-8: 47
28,33ss: 51
29,7: 63
29,18.25: 47
30,26: 63
32,9: 98
34,4ss: 45
34,13: 59
34,19: 55
34,26: 48

Levítico

1,4: 57, 73
1,9.13: 47
4,22-26: 56
8,12: 63
13: 207
13,46: 207
13,47-59: 94
14,4ss: 50
14,34-48: 94
15,19ss: 240
15,33: 84
16: 51, 57
16,16: 89
16,19: 57
16,24: 57
17,11: 92
18,21: 52, 55
18,22: 100
19,26: 42,69
19,27-28: 66
19,28: 67
19,31: 42,59
20,2: 52
20,2-5: 55
20,6: 42
20,6.27: 59
20,18: 84
20,27: 42, 60
21,18: 89
22,17: 41
24,19-20: 90
26,1: 46

Números

3,44s: 55
5: 51
5,11-28: 66
5,11-31: 51
6,13-20: 61
11,24: 73
19: 50
19,20-22: 51
20,9: 70
21: 70
21,8ss: 49
21,29: 58
27,17: 229
27,18.23: 73

Deuteronomio

7,5: 59, 246
12,3: 59
12,23: 92
12,31: 55
14,1: 66
14,21: 48
15,19: 55
18,9ss: 73
18,10: 69
18,10s: 42, 55
18,11: 59
18,15: 59
19,21: 90
23,14: 98
23,18: 59
24,8: 95
27,5ss: 66
27,18: 89
28,22: 89

32,43: 57
34,9: 73

Josué

2,14: 100
3: 61
5,5: 100
6: 72
6,2: 72
6,26: 53, 65
8,18: 72
8,18.26: 45

Jueces

11,23-24: 58
11,30-31: 53
11,34-35: 53
14,3: 100
16,6.10.13.17: 61
16,7: 61
16,20: 61
16,22ss: 61
17,1ss: 66
17,2: 66

Samuel I

1,6: 99
4,5ss: 46
4,19: 99
5,6: 48, 90
5,12: 48
6: 48
6,2ss: 73
6,4: 48
6,5: 92:
6,17: 48
9,16: 63
10,1: 63
10,6: 63
12,11: 53
15,23: 58
15,33: 54
16,1.13: 63
16-19: 136
19,13.16: 58
22,7: 41
26: 63
26,9: 63
26,19: 58
28,3-25: 59
28,3-25: 59

Samuel II

3,29: 96
12,15: 99
12,22-23: 272
16,5ss: 65
21: 54, 65
21,1: 54
21,1-14: 54
21,20: 98

Reyes I

2,5-17: 229
2,8: 65
11,33: 58
14,17: 99
14,23: 47
14,24: 59
15,12.23: 59
16,34: 53
17,17-24: 182, 193
17,21: 72, 258
18,23-26: 255
18,28: 67
18,31-32: 255
18,41: 255
18,42: 258
19,14ss: 63
19,16: 63
19,18: 45
19,19ss: 61

19,19-21: 71
20,35ss: 67
22,35.38: 103
22,47: 59

Crónicas I

10,13: 60

Crónicas II
16,12-13: 240
16,13: 89
21,19: 92
32,24: 102

Nehemías

2,13: 70

Macabeos I

1,15: 100

Macabeos II

9,28-29: 92

Tobías

2,10: 89
3,7ss: 67
5,4: 102
6,3: 102
6,4.7: 89
6,8-10: 49
6,17-18: 49
8,1-3: 50
11,11: 89
11,12: 102
12: 50

Isaías

1,6: 102
2,6: 42
2,8: 70
3,17: 61
6: 85
6,10: 89
8,19: 59
11: 63
14,13-15: 186
16,19: 189
17,8: 70
22,12: 66
26,14: 115
29,4: 42, 60
29,13: 60
29,18: 89
30: 84
35,5: 226
35,5ss: 190
44,5: 67
54,9-10: 228
57,5: 52
59,10: 89
61,1: 63, 103, 226
65,4: 59, 60

Jeremías

4,19: 91
7,4-5: 46
7,12: 64
7,12-14: 46
7,31: 52, 55
8,19: 42
8,22: 101
9,3: 64
16,6: 66
18,23: 57
19,5-6: 52
27,9: 42
31,19-30: 65
31,29: 90
32,35: 52
43,13: 47
46,11: 101
51,8: 101

Ezequiel

9,4: 67
13,17ss: 41
13,17.22.23: 42
13,17-23: 62
16,20: 55
16,20s: 52
16,63: 57
18,2: 90
20,25-26.31: 54
21,26: 58, 92
23,37: 52
26,11: 47
34,4: 103
37,6.8: 87
47,12: 102

Oseas

6,1: 103
12,4: 64
13,2: 44
13,8: 91

Amós

2,7: 59
9,1ss: 46

Miqueas

3,5: 42
3,11: 46
6,7: 52, 55

Zacarías

5,3: 66
10,2: 58
10,30: 58
13,6: 67

Malaquías

3,5: 42

Salmos

3,8: 90
6,3: 96
16,9: 92
22,14-17: 96
25,16-19: 96
28,2.5: 96
32,5: 96
39,11-12: 96
41,4: 84
46: 46
48: 46
51,10: 96
56,1: 96
58,7: 90
59,9: 92
65,4: 57
69,3-4: 96
69,4: 98
76: 46
78,1-28: 229
82,1: 58
88,10: 89
88,11: 115
89,7: 58
90,10: 101
91,5: 96
95.3: 58
102,9: 96
106,20: 44
115,22-23: 179
132,13-14: 46

Cantar de los Cantares

2,5: 100
4,2: 90
5,8: 100
6,6: 90

Lamentaciones

1,13: 84
5,17: 84

Proverbios

5,2: 100
30,15: 93, 104

Job

10,11: 87, 104
17,7: 89
31,27: 45
41,16: 91

Eclesiastés

11,5: 99

Eclesiástico

37,30: 113
38,2: 241
46,11: 53

Sabiduría

7,20: 102
16,5-6: 70

Nuevo Testamento

Mateo

1-2: 326
1,25: 211
2,1-12: 230
4,18-22: 226
4,23: 177
4,24: 208
4,25: 200
5,26: 77
8,1-4: 199, 206
8,2: 200
8,3: 200
8,5-13: 170, 199
8,6: 213
8,13: 213
8,14: 200
8,14-15: 199
8,15: 200, 210, 213
8,16: 208, 211
8,23-27: 226, 227
8,28: 182, 211
8,28-34: 199, 210, 226, 228
8,29: 210
8,31: 201, 211
8,32: 201, 212
8,37: 200
9,1-8: 199, 214
9,2: 200
9,20-22: 183, 197, 199
9,25: 214
9,26: 212
9,27-31: 170, 181, 182, 199, 204
9,32-34: 170, 181, 205, 211
10,1: 200, 201, 212
10,24: 188
10,52: 204
11,2-6: 188
11,2.19: 179
11,7-19: 188
11,20-24: 186
12,9: 200
12,13: 213
12,15: 200
12,22-24: 199
12,22-28: 187
12,22-30: 205
12,22-36: 187
12,38: 180
14,13-21: 226
14,18-23a: 182
14,21: 182
15,21: 199, 211
15,28: 212
15,32-39: 182, 226
15,38: 182
16,1-4: 180
17,14-21: 199

17,18: 211
17,24-21: 210
17,24-27: 170, 171, 181, 226, 229
20,29-34: 181, 182, 199
20,30: 182
20,34: 204, 228
21,15: 179
21,18-22: 181
21,42: 179
22,24: 180
23,8.10: 190
24,24: 166
25,4: 209
26,6-7: 207
26,47-56: 182
26,51: 199
26,51-54: 215
27,3-10: 232

Marcos

1,14: 188
1,16-20: 226
1,21-28: 199, 200
1,23: 210
1,23-27: 171
1,24: 211
1,25: 211
1,26: 212
1,29: 200
1,29-31: 199
1,29-31par: 170, 182
1,30: 213
1,31: 200, 210, 228
1,32: 208
1,34: 210
1,39-45: 182
1,40: 200
1,40-41: 228
1,40-45: 199, 206
1,40-45par: 170
2,1-12: 171, 199, 214
2,1-12par: 170
2,1-13par: 182
3,1: 200
3,1-6: 170, 171, 199
3,5: 213
3,5.10: 228
3,10: 200
3,11: 208, 211
3,15: 201
3,22: 212
3,22-27: 188, 205
4,35-41: 171, 226, 227
4,37-41par: 170
5,1-20: 171, 182, 199, 210, 226, 228
5,1-21par: 170
5,2: 182
5,2-34: 199
5,5.8.13: 228
5,7: 211, 228
5,8.13: 201
5,9: 211
5,12: 201
5,13: 210, 212
5,19: 203, 229
5,21-43: 171
5,21-43par: 170
5,22: 200
5,22-34: 197
5,23.28.41: 228
5,25-34: 183
5,41: 214
6-8: 180
6,4: 179
6,5: 200
6,7: 201, 212
6,13: 201
6,30-44: 180, 226, 229
6,33-46: 182
6,34: 229
6,35-44: 171
6,45-52: 171
6,45-52par: 170
7,24-3par: 170

7,24-30: 199, 211
7,29: 212
7,31: 229
7,31-37: 171, 199, 206
7,35: 206
8,1-9: 182
8,1-9par: 170
8,1-10: 226
8,1-10par: 229
8,11: 180
8,11-12: 180
8,22-26: 171, 199, 205
8,23-26: 228
9-9: 182
9,14: 200
9,14-27par: 170
9,14-29: 171, 199, 212
9,25: 210, 211
9,27: 228
9,29: 212
9,29-30: 213
9,39: 179
10,46: 182
10,46-52: 171, 199
11,12-14.20-25: 181
11,12-14.20par: 170
12,11: 179
13,22: 166, 180
14,3: 207
14,27: 199
14,43-52: 182
14,47-49: 215

Lucas

1-1: 174
1,2: 55, 326
4,18: 103
4,23: 77, 115
4,31: 200, 210, 211
4,31-37: 199
4,33: 210
4,34: 211
4,35: 211, 212
4,36: 179
4,38: 200
4,38-39: 199
4,39: 200, 213
4,41: 208, 210, 211, 212
5,1-11: 170, 226
5,10: 227
5,11: 227
5,12: 200
5,12-16: 199, 206
5,17: 179
5,17-26: 199, 214
5,26: 179
5,31: 115
6,6-11: 199
6,10: 213
6,18: 200, 201, 208
6-19: 179
7,1-10: 170, 199
7,2: 213
7,9-10: 213
7,11-17: 170, 171, 182
7,14: 215
7,18-23: 188
7,21-23: 226
7,36-50: 207
7,45: 63
8,1: 201
8,1-2: 208
8,2: 210
8,22-25: 226, 227
8,26-39: 199, 210, 226
8,27: 200
8,29: 201
8,29-39: 228
8,33: 212
8,43: 115, 200
8,43-48: 183, 197, 199
8,54: 214
8,55: 215
9,1: 179, 212
9,2: 200
9,10-17: 226

9,10b-17: 182
9,37-43: 199, 210
9,42: 211
9,49: 166
10,13-15: 186
10,18: 188
10,39: 213
11,14-26: 187
11,19: 165
11,20: 187, 226, 228
11,29-32: 180
13,10-17: 170, 199, 200, 201
13,12: 200
13,13: 228
13,22: 195
14,1-6: 170, 171, 202
14,4: 200
17,11-19: 170, 182, 199, 206, 208
18,35-43: 199
18,42: 204
19,1-6: 199
22,47-53: 182
22,49-51: 199
22,51: 215
24,19: 179

Juan

1,7.15: 189
4,46-54: 199, 212
4,52: 213
5,1-8: 199
5,1-24: 214
9,1-7: 228
9,1-41: 199, 203, 204, 205
12,1-8: 207
18,10: 199, 215
18,10-11: 215
21,25: 174

Hechos

1,18: 232
2,1-13: 230
2,14-21: 230
2,22: 187, 191
3,11-16: 231
5,1-11: 232:
5,15-19: 231
8,9-21: 232
8,9-24: 131
8,20: 232
9,1-8: 204
9,32-42: 231
10,38: 187
12,20-23: 232
12,6-11: 231
13,4-12: 232
13,8-12: 204
14,8-18: 231
16,16-40: 231
17,32: 272
19,11-16: 231
19,11-20: 232
20,38: 191
27,1-44: 233
27,24: 233
27,25: 233
28,1-6: 233

Carta a los Romanos

15,19: 165

1.ª Corintios

1,22: 165
12,4-11: 231
12,9.10.28-30: 165, 166

2.ª Corintios

12,12: 165

Gálatas

3,5: 165

Colosenses

4,14: 115

1.ª Tesalonicenses

1,5: 165

2.ª Tesalonicenses

2,9: 165

Hebreos

2,4: 165
11,32-34: 53

Santiago

5,14-15: 315
5,14-16: 165, 166

Apocalipsis

7,3: 67
13,16: 67
16,4: 165